

LE SACRÉ  
ET SON INSCRIPTION  
DANS L'ESPACE  
À BYZANCE ET EN OCCIDENT





1. Jean-François VANNIER, *Familles byzantines : les Argyroi (IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, 1975.
2. Michel KAPLAN, *Les propriétés de la Couronne et de l'Église dans l'Empire byzantin (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, 1976.
3. *Geographica byzantina* sous la direction d'Hélène AHRWEILER, 1981.
4. *Philadelphie et autres études* sous la direction d'Hélène AHRWEILER, 1984.
5. Jean-Claude CHEYNET, Jean-François VANNIER, *Études prosopographiques*, 1986.
6. *Les Italiens à Byzance. Édition et présentation de documents* par Michel BALARD, Angeliki E. LAIOU, Catherine OTTEN-FROUX, 1987.
7. *Géographie historique du monde méditerranéen* sous la direction d'Hélène AHRWEILER, 1988.
8. Élisabeth MALAMUT, *Les îles de l'Empire byzantin (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, 1988.
9. Jean-Claude CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, 1990.
10. Michel KAPLAN, *Les hommes et la terre à Byzance du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle. Propriété et exploitation du sol*, 1992.
11. *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*. Publié par Catherine JOLIVET-LÉVY, Michel KAPLAN, Jean-Pierre SODINI, 1993.
12. *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, 1996.
13. GRÉGOIRE ANTIOCHOS, *Éloge du patriarche Basile Kamatèros*. Texte, traduction, commentaire par Marina LOUKAKI, 1996.
14. *Autour de la Première Croisade*. Actes réunis par Michel BALARD, 1996.
15. Anna AVRAMÉA, *Le Péloponnèse du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle. Changements et persistances*, 1997.
16. *EYΨYXIA. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, 1998.
17. *Le partage du monde. Échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale* sous la direction de Michel BALARD et Alain DUCELLIER, 1998.

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE  
Université Paris I - Panthéon-Sorbonne  
Série BYZANTINA SORBONENSIA - 18

---

CENTRE DE RECHERCHES D'HISTOIRE  
ET DE CIVILISATION BYZANTINES

---

LE SACRÉ ET SON INSCRIPTION  
DANS L'ESPACE  
À BYZANCE ET EN OCCIDENT  
ÉTUDES COMPARÉES

sous la direction de

Michel KAPLAN

*Ouvrage publié avec le concours  
du Conseil Scientifique de l'Université Paris I  
et du «Legs Malandrino»*

2001

1, rue Victor-Cousin 75231 Paris Cedex 05





## INTRODUCTION

Le présent volume rassemble l'essentiel des communications qui ont été données au séminaire tenu à l'Université Paris I durant les années universitaires 1996-1997 et 1997-1998. Ceux qui ont également animé ce séminaire, mais qui n'ont pas souhaité voir leur communication publiée, ont largement contribué à la qualité de l'ouvrage, de même que les participants au séminaire, chercheurs et étudiants de doctorat, DEA et maîtrise. Que tous trouvent ici des remerciements mérités, tout comme ceux qui s'adressent à Paule Pagès : sans ses conseils et son inlassable activité, ce nouveau volume des *Byzantina Sorbonensia* n'aurait jamais vu le jour.

Le thème choisi a voulu s'articuler avec d'autres recherches en cours au même moment, notamment celles menées au sein du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre (UMR 5594 du CNRS, du Ministère de la Culture et de l'Université de Bourgogne) sous l'impulsion de Dominique Iogna-Prat, qui a participé aux séminaires de Paris I et que je remercie de son important apport. Les études menées à Auxerre s'organisaient autour d'une thématique légèrement différente : la spatialisation du sacré dans l'Occident latin. Dominique Iogna-Prat explique mieux que je ne saurais le faire la différence : « La question est, en effet, de savoir comment l'Église, tout en entraînant les fidèles vers l'Au-delà, s'est constituée comme pouvoir ici-bas<sup>1</sup>. » Le séminaire de Paris I, tout en allant dans la même direction — partir du sacré pour examiner comment il s'inscrit dans l'espace —, s'est voulu plus proche d'une thématique plus classique, mais qui mérite encore bien des études pour l'Orient chrétien, celle de l'« espace sacré » ; la comparaison avec la chrétienté occidentale s'imposait et les spécialistes de l'Occident médiéval ont bien voulu répondre nombreux à la demande qui leur était faite.

La problématique part d'une donnée de base, qui n'est pas sans poser des questions de définition et de contours, mais que l'on considère comme acquise : l'existence de la notion chrétienne de sacré. À partir de cette donnée, nous avons recherché comment ce sacré, par essence omniprésent, s'inscrit dans un espace précis, souvent matériellement délimité, sorte d'adaptation de sa transcendance ontologique à la finitude humaine, mais aussi aux enjeux pas uniquement spirituels de la société humaine.

Le sacré chrétien s'inscrit d'abord dans le monde romain, qu'il investit officiellement dès le IV<sup>e</sup> siècle et qui connaissait espaces et objets sacrés. Béatrice Caseau traite d'un phénomène en soi bien attesté, la désacralisation des temples

1. La spatialisation du sacré dans l'Occident latin (IV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles), *CEM* (Centre d'Études Médiévales d'Auxerre), *Études et travaux* 1, 1998-1999, p. 45.

antiques, mais dont la chronologie et les modalités sont l'objet de discussions. Il convient d'abord de distinguer les temples ruraux de ceux des cités, bâtiments publics protégés par les curies et par le droit impérial. Les premiers ne bénéficièrent d'aucune protection. Les seconds bénéficiaient de la protection publique. Constantin a bien désacralisé certains temples, notamment ceux qui gênaient les chrétiens pour avoir été associés aux persécutions, mais n'entreprit rien de systématique ; la question ne se posa véritablement qu'après la grande peur suscitée chez les chrétiens par la tentative de restauration du paganisme sous Julien. Dès lors, certains temples furent sécularisés et transformés en espaces profanes, d'autres furent endommagés pour les rendre inutilisables, mais aussi parfois rasés au point que l'on déplaça même la terre de leurs fondations ; d'autres enfin furent resacralisés en espaces chrétiens, soit par récupération pure et simple, soit par installation d'un établissement religieux, par exemple un monastère. Il est toutefois beaucoup plus rare qu'on ne l'a cru que la réutilisation chrétienne soit immédiate. Il faut attendre en réalité le VI<sup>e</sup> siècle pour que les temples souvent tombés en ruine faute d'entretien par les curies d'ailleurs défaillantes soient massivement réutilisés comme lieu de culte ou simplement comme carrières.

L'inscription du sacré dans l'espace ne se limite ni au domaine matériel ni au religieux *stricto sensu*. Marie-Hélène Congourdeau nous entraîne dans la littérature apocalyptique pour nous montrer comment Constantinople et Jérusalem se disputent le privilège d'être le lieu de la Parousie, là où le dernier empereur remettra sa royauté au Christ. Malgré les efforts des empereurs et la charge sacrée de Constantinople, à la fois nouvelle Rome et nouvelle Jérusalem, malgré la chute de Jérusalem aux mains des musulmans, Constantinople, elle aussi menacée de chute, ne peut rivaliser avec la cité palestinienne. Josiane Barbier recherche le sacré dans le palais franc ; sa place y évolue à partir du schéma hérité de l'Empire chrétien selon la manière dont les rois francs concevaient leur place entre Dieu et les hommes. Les rois mérovingiens, quel que fût leur statut, sont restés extérieurs au monde des clercs, ne prétendant pas diriger les affaires de l'Église comme le firent les carolingiens, sacrés, à commencer par Charlemagne. L'influence que veulent avoir les souverains carolingiens sur le sacré se mesure à la mise en valeur de la chapelle dans le palais et au développement de l'urbanisation sacrée dans quelques palais privilégiés.

Arietta Papaconstantinou nous montre le rôle décisif de l'implantation géographique des saints dans la vallée du Nil pour réhabiliter l'Égypte. Dieu a choisi l'Égypte comme terre des martyrs, des saints et des moines ; ainsi, la Grâce a touché le pays, lui rendant la supériorité qu'il avait du temps des pharaons. Dieu a dessiné dans le pays d'Égypte la géographie providentielle d'un réseau de sanctuaires dans lequel les fidèles et leur clergé n'ont plus qu'à se couler. Jean-Pierre Sodini aborde la hiérarchisation de l'espace dans le sanctuaire de Syméon Stylite, objet d'un pèlerinage majeur du vivant du saint, et plus encore après sa mort lorsque se dressent les bâtiments, à un moment où la relique n'est plus là, mais où il reste la colonne. Malgré la volonté des desservants, l'architecture s'avère incapable de traduire la supériorité théorique de l'autel (le Christ) sur la colonne (le saint). L'autel où se déroule la synaxe se situe au fond de la basilique orientale, mais ce que cherchent les pèlerins, c'est la colonne au départ protégée par un toit. C'est la médiation du saint et non la liturgie de l'autel qui est la raison profonde du pèlerinage. Michel Kaplan s'intéresse au premier grand imitateur de

Syméon, dans la banlieue de Constantinople, Daniel ; s'il ne reste rien des bâtiments, la Vie permet de montrer que la *mandra* du saint, centrée sur la colonne, est une composante essentielle de la sanctification. Mais c'est le saint qui sacralise l'espace et non le contraire : lorsqu'il quitte momentanément sa *mandra*, il emmène avec lui cet espace sacralisé.

Marie-France Auzépy nous conduit à l'époque des Isauriens. Le but de ces empereurs iconoclastes est de recentrer le sacré, diffus à travers icônes et reliques, sur l'Eucharistie et l'onction sacerdotale. En enlevant les reliques des autels, en consacrant des églises sans reliques, ils font du sanctuaire le domaine de la présence unique et écrasante de la divinité, le vecteur de la sacralisation étant le prêtre, non le saint. Cette vision d'un empire chrétien recentré — un Empereur, un clergé, une Église — se traduit par l'effort pour concentrer le sacré sur l'édifice du culte, particulièrement son sanctuaire. Michel Zimmermann nous emmène dans la Catalogne des IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles pour nous montrer la mise en ordre d'un espace chrétien à travers les consécration d'églises. Au départ, l'église n'est pas seul espace sacré et le sanctuaire ne jouit pas d'une sacralité propre ou supérieure ; la sacralité de l'église irradie l'espace. La consécration focalise un espace chrétien autrement diffus. Elle organise une cellule de chrétienté : l'église consacrée devient la *porta cæli* qui rappelle la vocation universelle des chrétiens à devenir saints. Alice-Mary Talbot évoque un espace beaucoup plus ouvert : les saintes montagnes byzantines. L'hagiographie met en lumière le processus de sanctification de la montagne : *érèmos* peuplé de démons, où la vie est difficile, la montagne jouit avec l'arrivée des solitaires et des saints de la sanctification qu'apporte leur rude ascèse. Plus tard, la littérature non hagiographique idéalise la sainte montagne, qui devient définitivement un espace sacré, en la décrivant comme un deuxième paradis, un nouveau jardin d'Éden.

Anne-Marie Helvétius nous emmène en Gaule du Nord pour nous montrer le lien étroit qui existe, pour les moines du Haut Moyen Âge occidental, entre eux-mêmes et le monastère qu'ils occupent avec ses possessions qui sont le moyen d'existence de celui-ci. Plus encore qu'une prescription de la règle bénédictine, la *stabilitas loci* est une nécessité vitale pour la communauté dans son ensemble. Dès lors, le récit de la sacralisation de l'espace par les saints met en jeu le statut de la propriété monastique en voie de constitution ; les vies des saints contribuent à renforcer le caractère sacré du territoire des abbayes, le saint patron en devenant le propriétaire éternel grâce à sa lutte quotidienne pour apprivoiser l'espace et le rendre sacré, d'où leur propension à conférer une dimension spatiale à la sainteté. Alors, est-ce le saint qui choisit son espace ? Michel Kaplan insiste sur l'identification presque parfaite entre le saint et son espace sacré. L'hagiographe veut attribuer à l'intervention divine le choix et la désignation du lieu saint, puisque le saint est l'élu de Dieu. Pourtant, ce sont bien les saints eux-mêmes qui choisissent leur *topos* en vertu de critères qui ne sont pas forcément uniquement spirituels ; ils ne peuvent d'ailleurs totalement se passer de l'intervention de la hiérarchie ecclésiastique. Le choix du lieu saint est donc bien un acte matériel, réfléchi, humain, qui précède la sacralisation de l'espace par l'ascèse du saint. Élisabeth Malamut, en retraçant l'histoire du monastère Saint-Jean-Prodrôme de Pétra à Constantinople aujourd'hui totalement disparu mais connu de sa fondation à sa ruine après 1453, souligne que cet espace sacré multiplie les refondations et resacralisations.



À travers l'exemple d'une église de Cappadoce du XIII<sup>e</sup> siècle, Catherine Jolivet-Lévy analyse la fonction des images dans l'espace, ce qui lui permet de mettre en évidence les liens multiples qui peuvent exister entre les peintures murales et le lieu dans lequel elles s'inscrivent : l'église, à la fois réalité spatiale et espace cultuel, investie d'une signification symbolique et d'une ou plusieurs fonctions liturgiques. Étudiant l'iconostase dans l'église russe des XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, Catherine Bortoli-Doucet montre que l'iconostase haute qui se développe alors représente une image de l'Église dans sa totalité, de son début à la Parousie, des patriarches au Jugement, donnée dans l'Eucharistie. L'iconostase n'est plus seulement une séparation entre deux espaces sacrés hiérarchisés, celui des clercs et celui des laïcs, elle est le lien entre le monde terrestre et le monde céleste, le lien visible qui est vécu dans l'Eucharistie.

Reste l'espace des morts. Cécile Treffort nous décrit le contrôle épiscopal sur la consécration des cimetières en Occident au X<sup>e</sup> siècle. Ce rite soustrait un espace délimité au monde profane et laïc pour en faire un lieu sacré et ecclésiastique, le séparant de l'espace public et profane. C'est le résultat, à l'époque carolingienne, d'une réflexion théologique et ecclésiologique sur la place des défunts dans la communauté chrétienne. Le cimetière, consacré par le clergé, obtient une sacralité garantie par les clercs, qui offre une alternative à l'inhumation dans l'église, que les clercs tentent de limiter tout en rassemblant en un lieu unique et désormais obligatoire les dépouilles des membres de leur troupeau. Au même moment, dans la *Rus'* de Kiev, Jean-Pierre Arrignon tente d'expliquer, à partir des récits d'inhumation des princes dans la Chronique des Temps Passés, le fait que Vladimir et sa femme, la porphyrogénète Anne, se retrouvent, peu après leur mort, dans des cercueils bien en vue au milieu de l'Église de la Dîme à Kiev. Vladimir n'avait pas été inhumé là au départ, mais il y est ramené et la foule lui fait faire un sarcophage de marbre. Dès lors, l'inhumation des princes dans l'église devient une pratique courante et les dépouilles de princes plus anciens y sont transférées. Ainsi se développe, après la christianisation, du moins pour les princes, l'inhumation dans une église, de préférence celle fondée par eux. Les princes de la Russie christianisée entrent ainsi dans l'espace sacré de l'Église.

Le sujet est loin d'être épuisé. Le parallèle entre Occident et Orient chrétien a montré combien la conception du sacré et de son inscription dans l'espace était proche dans les deux parties de la chrétienté ; ce n'est pas vraiment une surprise, mais peut encourager les études comparatives qui ne sont pas assez développées. L'unicité du moule de départ rendait la démarche plus facile. Elle fait comprendre combien serait bénéfique une comparaison historique ou anthropologique avec d'autres civilisations où le sacré occupe une place comparable ou nettement différente. Plus modestement, la comparaison s'impose avec les autres religions du Livre : avec le judaïsme, dont le christianisme est l'héritier et qui continue de vivre dans le Moyen Âge chrétien et sans doute de l'influencer ; avec l'islam de la même époque qui, pour une part, s'étend sur des régions qui ont, pour leur période chrétienne, fait l'objet de la présente étude.

Michel Kaplan

## Liste des abréviations

AASS :	<i>Acta Sanctorum</i>
AB :	<i>Analecta Bollandiana</i>
BCH :	<i>Bulletin de Correspondance hellénique</i>
BHG :	<i>Bibliotheca hagiographica graeca</i> , 3 <sup>e</sup> éd., et <i>Auctarium</i>
BHL :	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i>
Byz. :	<i>Byzantion</i>
Byz. Forsch. :	<i>Byzantinische Forschungen</i>
BZ :	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>
CArch. :	<i>Cahiers Archéologiques</i>
CFHB :	<i>Corpus Fontium Historiae Byzantinae</i>
CIL :	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CRAI :	<i>Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
CSCO :	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
CSEL :	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
CSHB :	<i>Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae</i>
CTh :	<i>Codex Theodosianus</i> , éd. Mommsen-Meyer
DACL :	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i>
DChAE :	<i>Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας</i>
DOP :	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
EEBS :	<i>Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν</i>
GCS :	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte</i>
Hell. :	<i>Ἑλληνικά</i>
IG :	<i>Inscriptiones Graecae</i>
JÖB :	<i>Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik</i>
Mansi :	<i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i> , éd. J. D. Mansi
MGH :	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
MM :	<i>Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana</i> , éd. Fr. Miklosich et J. Müller
Néos Hell. :	<i>Νέος Ἑλληνομνήμων</i> , éd. Sp. Lampros
OCA :	<i>Orientalia Christiana Analecta</i>
OCP :	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
PG :	<i>Patrologiae cursus completus, series graeca</i> , éd. J.-P. Migne
PL :	<i>Patrologiae cursus completus, series latina</i> , éd. J.-P. Migne
PO :	<i>Patrologia orientalis</i>
RAC :	<i>Rivista di archeologia cristiana</i>
REArm. :	<i>Revue des Études arméniennes</i>
REB :	<i>Revue des Études byzantines</i>
REJ :	<i>Revue des Études juives</i>
SC :	<i>Sources chrétiennes</i>
TIB :	<i>Tabula Imperii Byzantini</i>
TM :	<i>Travaux et Mémoires</i> , Collège de France, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance
VV :	<i>Vizantijskij Vremennik</i>
ZRVI :	<i>Zbornik Radova Vizantološkog Instituta</i>

# L'INHUMATION DES PRINCES ET DES SAINTS DE LA *RUS'* DE KIEV

Jean-Pierre ARRIGNON

S'appuyant sur le célèbre passage de l'évêque Thietmar de Mersebourg qui rapporte les propos de son informateur saxon affirmant avoir vu, en août 1018, en l'église palatine de Kiev, les sarcophages de Vladimir et de sa femme, la porphyrogénète Anne, « placés bien en vue au milieu de l'église<sup>1</sup> », A. Poppe a attiré l'attention des chercheurs sur l'emplacement de ces sépultures princières pour conclure que « l'initiative [du choix de l'emplacement] avait dû appartenir au milieu byzantin de la cour de Kiev et à la hiérarchie ecclésiastique grecque<sup>2</sup> ». En revanche, le chercheur russe M. D. Sverdlov considère que la disposition du sarcophage de Vladimir à côté de celui de sa femme Anne est bien une preuve de l'influence occidentale qui dominait à la cour de Vladimir dans la dernière période de son règne<sup>3</sup>.

Nous nous proposons, dans un premier temps, de rassembler les mentions des lieux d'inhumation des princes et des saints russes dans la *Chronique des Temps passés*, puis de donner une lecture de la formation de l'espace sacré à l'intérieur de l'église, enfin, nous examinerons la question des influences byzantine ou occidentale.

C'est sous l'année 6453 /945 que la *Chronique* rapporte le meurtre du prince Igor et des membres de sa *družina* par les Drevljanés ainsi que l'inhumation du prince dans une tombe, près de la ville d'Iskorosten<sup>4</sup>. Les vocables employés sont des plus intéressants. Le verbe *погребати* /pogrebati traduit le grec *ἐνταφιάζειν* /ensevelir que l'on trouve dans la version slavonne du Nouveau Testament

1. THIETMAR DE MERSEBOURG, *Chronicon*, éd. W. TRILLMICH, Berlin-Darmstadt 1957 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 9), p. 436.

2. A. POPPE, Vladimir, prince de Kiev, *Le origini e lo sviluppo della christianita slavo-bizantina*, Rome 1992, p. 50.

3. M. D. SVERDLOV, Владимир Святославич святой – князь и человек (Saint Vladimir Svjatoslavič, prince et homme), *Культура Славян и Русь*, Moscou 1998, p. 86.

4. *Повесть временных лет* (*Chronique des temps passés*), éd. O. V. TVOROGOV, trad. en russe moderne D. S. LIKHAČEV, Moscou 1978 (Памятники литературы Древней Руси. Начало русской Литературы XI - начало XII века) (citée désormais sous le sigle PVL), p. 68, s.a. 6453 /945: *И погребенъ бысть Игорьъ, и есть могила его у Искоростѣня града*. La ville de Korosten' se trouve sur la rivière Ужь /Už' affluent du Припять /Pripjat'.



réalisée en 1056/1057 pour le *posadnik* de Novgorod, Ostromir/Joseph<sup>5</sup>. Le corps du prince Igor est enseveli<sup>6</sup> et non incinéré, en un lieu sur lequel est édifié un tombeau/*могила* sous la forme d'un tertre funéraire, classiquement désigné sous le vocable de kourgane/*курган*<sup>7</sup>. Celui-ci était encore visible à la fin du XI<sup>e</sup> s. et au début du XII<sup>e</sup> s., à l'époque de la rédaction de la *Chronique*<sup>8</sup>.

Une autre mention de tombe princière est faite à l'occasion de la mort de la princesse Olga, la femme du prince Igor, la mère de Svjatoslav et la grand-mère de Vladimir, première princesse russe à avoir adopté le christianisme<sup>9</sup>. Le récit de sa mort nous est rapporté dans la *Chronique* sous l'année 6477/969. Il est pathétique. Son fils Svjatoslav n'a plus envie de régner à Kiev, mais veut vivre à Perejaslavets sur le Danube. Sa mère cherche à comprendre pourquoi il veut s'éloigner d'elle alors qu'elle est mourante et elle lui dit : « Quand tu m'auras enterrée, tu pourras aller où tu veux. » Elle meurt trois jours plus tard, amèrement pleurée par son fils, ses petits-enfants et tout le peuple. Ils la portent et l'ensevelissent en plein champ<sup>10</sup>. Olga avait demandé que l'on n'accomplisse pas de repas funéraires/*тризны*<sup>11</sup> sur sa tombe, car un prêtre se trouvait près d'elle. Ainsi fut enterrée la bienheureuse Olga. Comme nous le voyons, l'inhumation de la première princesse russe chrétienne marque la transition entre les rites païens et chrétiens. Conformément aux premiers, la princesse est inhumée en plein champ à l'extérieur de la ville de Kiev, mais sans élévation d'un tertre funéraire selon l'usage d'alors pour les princes païens ; conformément aux seconds, le repas funéraire pris sur la tombe est supprimé du fait de la présence d'un prêtre. Toutefois aucun signe chrétien n'est installé sur la tombe pour en signaler la présence. Première parmi les Russes à entrer dans le royaume céleste, Olga certes prie Dieu pour son pays, mais son intercession pour la *Rus'* est étroitement liée à sa présence dans le royaume céleste et non pas à sa tombe. La chrétienté russe primitive n'a pas encore intégré le rôle des reliques ni celui du lieu sacré. Sur le plan politique, le concept de dynastie n'est pas encore établi ; il n'y a donc pas de raison pour que la tombe de la première princesse russe chrétienne devienne un lieu de culte privilégié et délimite un espace sacré.

Si le voyageur saxon dit bien à Thietmar de Mersebourg qu'en août 1018 il a vu, en l'église du Christ et du martyr-et-pape-Clément, les sarcophages de Vladimir et de sa femme Anne, « placés bien en vue au milieu de l'église<sup>12</sup> », la *Chronique* ne confirme pas ses dires. Sous l'année 6519/1011, nous ne trouvons en effet mention que de la mort de l'impératrice Anna Vladimirovna, sans le moin-

5. *Остромирово Евангелие (факсимильное издание)*, Moscou 1988, 195. 1057.

6. C'est au X<sup>e</sup> s. que le rite de l'ensevelissement des corps se substitue à celui de la crémation : V. V. SEDOV, *Восточные Славяне в VI-XIII вв. (Les Slaves orientaux aux VI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)*, Moscou 1982 (Археология СССР), p. 105.

7. *Ibid.*, p. 101-106.

8. *PVL*, p. 418-420 : *и до сего дне*.

9. J.-P. ARRIGNON, *Les Églises slaves*, Paris 1991 (Bibliothèque d'Histoire du christianisme 27), p. 85-91.

10. *PVL*, 6477/969, p. 82 : *погребъ мя иди, ямо же хочешу [...] и несоша и погребоша ю на мѣстѣ*.

11. B. A. RYBAKOV, *Язычество древних Славян (Le paganisme des anciens Slaves)*, Moscou 1981, p. 281-282. L'auteur décrit le repas funéraire pris sur la tombe d'Igor, d'après le récit d'IBN FADLÂN, *Voyage chez les Bulgares de la Volga*, trad. de M. CANARD, Paris 1983, p. 59 (première éd. 1948).

12. THIETMAR DE MERSEBOURG, *Chronicon* (cité *supra* n. 1), VII, 74, p. 436.

dre commentaire sur la célébration de ses funérailles ni sur le lieu de son tombeau<sup>13</sup>. Ce silence de la *Chronique* nous semble bien étrange d'autant que les funérailles de la princesse byzantine porphyrogénète, femme du premier prince russe régnant chrétien, ne pouvaient être qu'un acte politique dont le clergé byzantin qui, pour l'essentiel, constituait le personnel de la chaire métropolitaine de Kiev, pouvait largement se servir dans une perspective de diffusion du christianisme dans le pays.

Quelques années plus tard, le 15 août 6523/1015, Vladimir, malade, meurt à Berestovo. Sa mort est cachée car un de ses fils est à Kiev. Puis, de nuit, son corps, placé sur une estrade, est descendu sur le sol, enroulé dans un tapis, mis sur un traîneau, puis ramené et déposé dans l'église de la Sainte-Mère-de-Dieu, qu'il avait lui même fait construire<sup>14</sup>. Comme nous le voyons, les funérailles du prince Vladimir ont été conduites dans des circonstances politiques très difficiles. À aucun moment, il n'est fait allusion à une cérémonie particulière ou à l'érection d'un monument prestigieux. Ainsi, nous retiendrons de la première partie de la *Chronique* que les funérailles du premier prince russe officiellement chrétien se sont déroulées *en catimini*, de nuit et en secret. Son corps est déposé sans pompe dans l'église de la Dîme. La vraie et seule nouveauté est donc l'utilisation d'une église comme lieu de sépulture. Vladimir a donc bien adopté les usages funéraires des chrétiens orientaux pour lesquels la construction d'une chapelle funéraire était pratique courante au XI<sup>e</sup> s., comme le souligne Michel Psellos à l'occasion du récit de l'avènement de l'empereur Alexis I<sup>er</sup><sup>15</sup>. Ainsi « l'église dorée » que fit construire le tsar bulgare Samuel dans Preslav renferme son tombeau<sup>16</sup>.

Pourtant, le passage de la *Chronique* qui rapporte l'inhumation de Vladimir s'achève par une phrase intéressante. Apprenant ce qui s'était passé, une foule innombrable, formée aussi bien de boyards que de pauvres, se rassemble et dépose le corps du bienheureux prince dans un sarcophage de marbre<sup>17</sup>. Notons qu'aucune allusion n'est faite à la présence dans l'église du sarcophage de sa femme, la porphyrogénète Anne, à côté duquel aurait été placé celui de Vladimir ; aucune mention non plus de l'endroit exact où il aurait été situé dans l'église. Ainsi la comparaison de la *Chronique* russe et du récit du chroniqueur saxon que rapporte Thietmar de Mersebourg laisse entrevoir un réaménagement de l'espace funéraire à l'intérieur de l'église de la Dîme. La question se pose alors de savoir quand et dans quel but ce réaménagement a été effectué. Auparavant, il nous faut poursuivre l'enquête jusqu'en 1119, date d'achèvement de la rédaction de la *Chronique* russe par le moine Sylvestre.

13. PVL, 6519/1011, p. 144 : *преставися цариця Володимеряя Анна.*

14. PVL, 6523/1015, p. 144 : *везъше поставиша ѿ въ Святѣй Богородици, юже бѣ създалъ самъ.*

15. PSELLOS, *Chronographie*, éd. et trad. E. RENAULD, t. II, Paris 1967<sup>2</sup> (Coll. byzantine), p. 119 : « Les revenus publics, [les empereurs précédents] les consacraient [...] aux faveurs et aux munificences civiles, et, en fin de compte, pour que, après leur mort, leur corps fût porté en terre et enseveli d'une façon plus somptueuse, ils avaient préparé des monuments en pierre de Phrygie ou d'Italie ou en dalles de Proconnèse, dans un cadre de maisons et d'églises destinées à en rehausser la beauté. »

16. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Histoire de l'art byzantin et chrétien d'Orient*, Louvain-la-Neuve 1987 (Publications de l'Institut d'Études médiévales - Textes, Études, Congrès, 7), p. 118-121.

17. PVL, 6523/1015, p. 144 : *И вложиша ѿ в корсту мороморяну.*

Sous l'année 6523/1015, sont également rapportés les meurtres des princes Boris et Gleb. Le premier est inhumé près de l'église de Vyšgorod où il a été transporté en secret<sup>18</sup>. Le second, Gleb, est placé dans un cercueil formé de deux troncs évidés, avant d'être, par la suite, ramené à Vyšgorod, près de l'église Saint-Basile, à côté de son frère Boris<sup>19</sup>. Il est particulièrement intéressant, de notre point de vue, de souligner l'emploi de la préposition *y* et non *въ* comme nous l'avons vu pour Vladimir. Ainsi, les princes Boris et Gleb ont été inhumés non pas **dans**, mais **près de** l'église Saint-Basile de Vyšgorod. En revanche, lorsque meurt le grand rival de Jaroslav, le prince Mstislav, en 6544/1036, son corps est inhumé dans l'église du Sauveur qu'il avait fait construire<sup>20</sup>.

Une autre information précieuse nous est donnée par la *Chronique* sous l'année 6552/1044. On procède alors à l'exhumation des tombes des princes Jaropolk et Oleg, fils de Svjatoslav, et on bénit leurs restes qui sont placés dans l'église de la Sainte-Mère-de-Dieu, dite de la Dîme<sup>21</sup>. Il est donc clairement établi que lorsque le chroniqueur évoque la déposition des restes funéraires à l'intérieur de l'église, il emploie la préposition *въ* et non pas la préposition *y*.

D'autre part, notons que sous l'année 6558/1050, la *Chronique* signale la mort de la princesse Ingigerd, fille du roi de Suède et épouse du prince russe Jaroslav le Sage. Malheureusement, elle ne nous fournit aucun renseignement sur le lieu de sa sépulture. En revanche, sous l'année 6560/1052, est rapportée la mort à Novgorod du prince Vladimir, fils aîné de Jaroslav le Sage, dont la dépouille mortelle est déposée dans l'église Sainte-Sophie de Novgorod qu'il avait fait construire<sup>22</sup>.

En 6562/1054, meurt le prince Jaroslav le Sage. La *Chronique* est alors sensiblement plus explicite concernant le rituel des funérailles princières organisées par son fils, le prince Vsevolod. Le corps de son père est déposé sur un traîneau, puis tiré dans Kiev, accompagné de popes qui chantent les psaumes des funérailles. Le peuple pleure. Enfin, on dépose son corps dans un cercueil de marbre dans l'église Sainte-Sophie de Kiev<sup>23</sup>.

En 6571/1063, meurt le prince Sudislav, frère de Jaroslav ; il est inhumé dans l'église Saint-Georges<sup>24</sup>. En 6574/1066, meurt à Tmutorakan' le prince Rostislav, empoisonné par le *catépan* byzantin de Kherson. Il est inhumé dans l'église de la Sainte-Mère-de-Dieu de la ville<sup>25</sup>. En 6580/1072, les trois princes, fils de Jaroslav le Sage, Izjaslav, Sjatoslav et Vsevolod, décident de procéder à la translation des restes des princes Souffre-Passion Boris et Gleb, en présence du métropolite Georges et de nombreux évêques et higoumènes, pour les déposer dans une nou-

18. PVL, 6523/1015, p. 148-150 : *И положиша тѣло его, принесше отай Вышегороду, у церкви Святаго Василья.*

19. PVL, 6523/1015, p. 152 : *Глѣбу же [...] повержену на брезѣ межи двѣма колодама, посемь же вземше везоша ѿ, и положиша ѿ у брата своего Бориса у церкви Святаго Василья.*

20. PVL, 6544/1036, p. 164 : *и положиша ѿ в церкви у Святаго Спаса, юже бѣ самъ заложилъ.*

21. PVL, 6552/1044, p. 168 : *крестиша кости еѹ, и положиша я въ церкви Святыя Богородица.*

22. PVL, 6560/1052, p. 174 : *Преставися Володимеръ, сынъ Ярославль старей, Новѣгородѣ, и положенъ бысть в Святѣй Софѣи, юже бѣ самъ создалъ.*

23. PVL, 6562/1054, p. 176 : *положиша ѿ в раѣ мороморянѣ, в церкви Святое Софѣѣ.*

24. PVL, 6571/1063, p. 176 : *погребоша ѿ въ церкви Святаго Георгия.*

25. PVL, 6574/1066, p. 180 : *и тамо положенъ бысть въ церкви Святыя Богородица.*



velle église construite par Izjaslav<sup>26</sup>. La cérémonie, décrite avec beaucoup de précision, est des plus intéressantes pour notre propos. À aucun moment, lors de l'ouverture de la tombe de Boris pour en sortir le cercueil en bois et de celle de Gleb pour atteindre le cercueil en pierre, il n'est fait allusion à une église. L'organisation du cortège lui-même et la procession n'évoquent aucune contrainte ; de même, il n'est pas fait mention de sortie d'un lieu fermé. C'est donc autour des tombes des saints Souffre-Passion, sises à l'extérieur de l'église de Vyšgorod, que s'organise la cérémonie de translation, confirmant ainsi le récit de l'inhumation primitive, près de l'église Saint-Basile<sup>27</sup>. Au contraire, le cortège pénètre bien à l'intérieur de la nouvelle église. Pour Boris, on dépose le cercueil<sup>28</sup> ; on procède à son ouverture et c'est alors que se produit le miracle des saintes odeurs qui emplissent l'église<sup>29</sup>, puis les reliques sont placées dans un cercueil en pierre<sup>30</sup>. En ce qui concerne Gleb, ils sortent son cercueil en pierre, le placent sur un traîneau, y fixent des cordes et le tirent jusque devant les portes de l'église où a lieu une brève invocation avant de pénétrer à l'intérieur<sup>31</sup>. Cette translation se déroule le 20 mai 1072<sup>32</sup>. Comme nous le voyons clairement, désormais l'inhumation des princes à l'intérieur de l'église est devenue une pratique courante, mais pas encore générale comme le montre l'inhumation du prince Gleb, fils de Svjatoslav, le 23 juillet 6586/1078, derrière l'église du Sauveur à Černigov<sup>33</sup>. Par contre, le prince Jaropolk, mort assassiné en 6594/1086, est cérémonieusement inhumé dans un cercueil de marbre en l'église Saint-Pierre de Kiev dont il avait lancé la construction<sup>34</sup>.

Les princes ne sont pas les seuls à pouvoir être inhumés à l'intérieur de l'église. Cet honneur revient également aux saints moines comme nous le voyons à travers le récit de la translation des reliques de saint Théodose de Pečersk : « Il n'est pas juste que notre père Théodose repose à l'extérieur du monastère et de son église, car c'est lui qui a construit l'église et réuni les moines<sup>35</sup> », disent ensemble l'higoumène et les moines. Cette constatation confirme que l'on inhumait alors les moines hors l'enceinte du monastère et de l'église. Il devait en être de même pour les métropolites et les évêques pour lesquels, curieusement, nous ne savons rien, ni du rite ni du lieu de leur inhumation.

26. PVL, 6580/1072, p. 194 : *и преложиша ѧ в новую церковь, юже сдѣла Изяславъ, яже стоитъ и нынѣ.*

27. *У церкви Святого Василья.*

28. PVL, 6580/1072, p. 194 : *И принесше в новую церковь.*

29. *Ibid.* : *исполнися благоуханья церкви.*

30. *Ibid.* : *вложиша ѧ в раку камену.*

31. *Ibid.* : *Яко быша въ дверехъ, ста рака и не иде [...] и повезоша ѧ.*

32. Sur la chronologie précise des événements, voir A. POPPE, La naissance du culte de Boris et Gleb, *Cahiers de civilisation médiévale* 24, 1981, p. 29-53 (= *The Rise of Christian Russia*, Londres 1982, VI).

33. PVL, 6586/1078, p. 212 : *его же тѣло положено бысть Черниговѣ за Спасомъ.*

34. PVL, 6594/1086, p. 218 : *с честью положиша ѧ в раѣ мраморянѣ в церкви святаго апостола Петра.*

35. PVL, 6599/1091, p. 220 : *Не добро есть лежати отцю нашему Феодосьеви кромѣ монастыря и церкви своя, понеже той есть основаль церковь и черноризци совокупиль.*

Les moines décident alors d'aménager un lieu pour y déposer les reliques de Théodose<sup>36</sup>. Après différents signes célestes, le jeudi 14 août, les moines les transportent et les déposent dans le narthex de l'église, côté droit<sup>37</sup>. Il est important de noter que ces reliques ne sont pas déposées dans l'espace sacré de l'église mais dans le narthex, vestibule *in pumwop* de l'église<sup>38</sup>, qui fait corps avec elle, mais qui est accessible à tous, notamment aux pénitents et aux catéchumènes. C'est la première mention que nous ayons d'une localisation précise à l'intérieur de l'église. C'est d'ailleurs dans la partie gauche de ce même narthex, en vis-à-vis de la tombe du saint que Marie, femme de Jan', fut inhumée, le 16 août 1091, comme l'avait prédit Théodose<sup>39</sup>.

Le 13 avril 6601/1093 meurt le prince Vsevolod Jaroslavič ; il est inhumé le 14 de ce même mois dans la grande église de Sainte-Sophie de Kiev<sup>40</sup>. C'est la deuxième mention explicite dans la *Chronique* d'une inhumation princière à l'intérieur de la cathédrale, sans que le lieu précis de celle-ci soit malheureusement mentionné. Là encore, pas la moindre allusion à la présence dans le sanctuaire d'une autre tombe princière. Pourtant une précision intéressante nous est fournie par cette même *Chronique* à l'occasion de l'inhumation du prince Rostislav Vsevolodovič de Perejaslavl', mort la même année que son père en 1093, lors d'un affrontement avec les Polovtsi, et inhumé près de l'église Sainte-Sophie, près de son père<sup>41</sup>. Comme nous le voyons, le prince Rostislav n'est pas inhumé dans l'église, près de son père comme l'affirment les traductions russe<sup>42</sup> et anglaise<sup>43</sup>, mais à proximité de l'église où se trouvait la sépulture de son père. La cathédrale Sainte-Sophie semble bien être réservée aux seuls princes de Kiev, successeurs de Vladimir et de Jaroslav, comme nous pouvons le lire dans la *Chronique* et le vérifier par l'inhumation du prince Rostislav Mstislavič, le 16 novembre 1093, dans l'église de la Sainte-Mère-de-Dieu, dite de la Dîme<sup>44</sup>.

Le 6 septembre 6604/1096, le prince Izjaslav, fils de Vladimir Monomaque et petit-fils du prince Vsevolod, est assassiné par le prince Oleg « Gorislavič ». Son corps est déposé dans le monastère du Saint-Sauveur avant d'être ramené à Novgorod pour y être inhumé sur le côté gauche, près de la cathédrale Sainte-Sophie<sup>45</sup>. Comme nous le voyons, le développement des principautés territoriales pousse à fonder une nécropole princière pour recueillir les restes des membres

36. *Ibid.* : повелѣша устроити мѣсто, идеже положити мощѣ его.

37. PVL, 6599/1091, p. 222 : И принесше положиша ю в церкви своей ему, в притворѣ на деснѣй странѣ, мѣсяца августа въ 14 день.

38. M. ROTY, *Dictionnaire russe-français des termes en usage dans l'Église russe*, Paris 1992 (Lexiques de l'Institut d'Études slaves 4), p. 105. Notons que la traduction anglaise proposée par S. H. CROSS et O. P. SHERBOWITZ-WETZOR, *The Russian Primary Chronicle : Laurentian Text*, Cambridge (Mass.) 1953, p. 171 : *They laid him on the right side of the chapel*, me semble erronée.

39. PVL, 6599/1091, p. 222 : положиша ю в церкви Святыя Богородицы, противу гробу Феодосьеву, на шюей странѣ.

40. PVL, 6601/1093, p. 226 : в онъ же положенъ бысть в гробѣ в велицѣй церкви Святыя Софѣя.

41. PVL, 6601/1093, p. 230 : положиша ѿ у церкви Святыя Софѣи у отца своего.

42. *Ibid.*, p. 231 : положили его в церкви Святой Софии около отца его.

43. RPC (cité *supra* n. 38), p. 177 : *They laid him to rest beside his father in the Church of St. Sophia.*

44. PVL, 6601/1093, p. 234 : а погребенъ бысть ноямбръ въ 16, в церкви Святыя Богородицы Десятинныя.

45. PVL, 6604/1096, p. 244 : и положиша ѿ у Святыѣ Софѣѣ, на лѣвѣй сторонѣ.

de la dynastie locale. Notons toutefois que la cathédrale Sainte-Sophie de Novgorod ne joue pas encore ce rôle ; les tombes des princes sont disposées près de l'église, sur le flanc gauche de l'édifice.

En 6614/1106, meurt le vénérable guide spirituel */starec*, Jan, âgé de 90 ans, un des principaux informateurs de notre chroniqueur. Sa tombe se trouve dans le narthex de l'église du monastère des Grottes, à Kiev, depuis le 24 juin, jour de son inhumation<sup>46</sup>. Ainsi, Jan dont les qualités ne le font en rien inférieur aux Justes<sup>47</sup>, reçoit les mêmes honneurs que Théodose, inhumé lui aussi dans le narthex de la même église. Les moines les plus vénérables ne sont donc pas encore inhumés à l'intérieur de l'espace sacré de l'église.

Enfin, le 10 juillet 6618/1110, meurt la princesse Eupraxia, fille du prince Vsevolod. Elle est inhumée à l'intérieur du monastère des Grottes, près de la porte sud. Sur sa tombe, on élève une chapelle funéraire<sup>48</sup>. Ce passage est particulièrement intéressant dans la mesure où il utilise dans la même phrase les deux prépositions dont nous faisons l'étude, dans */въ* et près de */у*. Comme nous le voyons ici, il n'y a pas confusion entre celles-ci. La première indique sans conteste possible que l'action se situe à l'intérieur – ici, des limites du monastère – et la seconde souligne seulement la proximité – ici, près des portes. Il n'y a donc aucune raison de traduire la préposition *y* par **dans**, comme le font les traducteurs de la *Chronique*, aussi bien en russe contemporain qu'en anglais. Le second intérêt du passage réside dans l'emploi du terme *božonka* /*божонка*<sup>49</sup> dont c'est la première occurrence. Ce terme signifie petit oratoire, ici chapelle funéraire. C'est la première mention de la construction d'un espace sacré autour d'une tombe.

Maintenant que nous avons fait le relevé systématique des inhumations des princes russes et des saints dans la *Chronique des temps passés*, nous pouvons proposer quelques réflexions concernant les rites de leur inhumation. Avant la christianisation officielle de la *Rus'* de Kiev, nous possédons deux récits d'inhumation : l'un concernant le prince Igor, mort en 945, l'autre la princesse Olga, morte en 969. Une première remarque s'impose. Le rite de la crémation des cadavres, bien décrit par Ibn Fadlân dans son récit de voyage chez les Bulgares de la Volga en 921/922<sup>50</sup>, a disparu quelques décennies plus tard, comme nous le constatons pour les funérailles de ces deux princes. Le corps est déposé dans une tombe située hors de l'espace habité, en plein champ, seulement matérialisée par un tertre sur lequel avait lieu un repas funéraire. La princesse Olga, bien que chrétienne, est inhumée dans la tradition païenne, à l'exception de l'édification d'un tertre et de l'organisation d'un repas funéraire, mais sans signe visible de son appartenance à la foi chrétienne. Les *Rus'* du X<sup>e</sup> s. n'ont pas encore la notion de nécropole.

46. PVL, 6614/1106, p. 272: *его же и гробъ есть въ Печерьском монастыри, в притворѣ, идеже лежитъ тѣло его.*

47. Ibid., p. 272: *Не хужий бѣ первых праведник.*

48. PVL, 6617/1109, p. 274: *Положена бысть в Печерском манастырѣ у дверей, яже ко угу. И здылаша над нею божонку, идеже лежитъ тѣло ея.*

49. I. I. SREZNEVSKIĬ, *Материалы для словаря древнерусского языка (Matériaux pour un dictionnaire de la langue russe ancienne)*, Moscou 1958, t. 1, col. 140, et *Словарь русского языка (Dictionnaire de la langue russe XI-XVII s.)*, Moscou 1975, p. 272.

50. IBN FADLÂN, *Voyage...* (cité *supra* n. 11).



C'est avec Vladimir, le premier prince de la *Rus'* officiellement chrétien, que les rites funéraires se transforment en dépit des difficultés d'ordre politique qui marquent le temps de ses funérailles. Le principal élément de rupture est la déposition de son corps à l'intérieur de l'église de la Mère-de-Dieu, dite de la Dîme. C'est la première mention de l'inhumation d'un prince à l'intérieur de la ville, à l'intérieur de l'église, sans la moindre allusion à la présence d'un monument, sans la moindre localisation dans l'espace ecclésial. La dépouille mortelle de Vladimir semble avoir été simplement déposée dans une tombe aménagée rapidement dans l'église et non matérialisée par un monument. Puis, plus tard, ces faits étant connus et sous la pression du peuple et des boyards, le corps du prince a été déposé dans un sarcophage de marbre. Il s'agit bien là d'une seconde inhumation dont témoigne l'informateur saxon de l'évêque Thietmar de Mersebourg. Quand a lieu cet important réaménagement de l'espace de l'église de la Dîme qui voit l'installation des sarcophages de Vladimir et de sa femme, la porphyrogénète Anne, au centre de l'église, la question est posée. Dans cette perspective un élément de réponse se trouve, nous semble-t-il, dans la *Chronique*, qui rapporte sous l'année 6547/1039 la seconde consécration de l'église de la Sainte-Mère-de-Dieu, dite de la Dîme, par le métropolite Théopemptos<sup>51</sup>. Or, comme l'a montré M. K. Karger, cette seconde consécration fait suite à d'importants travaux de reconstruction de l'édifice primitif<sup>52</sup>. Il pourrait bien s'agir de la transformation de l'église paroissiale en une nécropole princière en l'honneur du couple fondateur de la dynastie chrétienne de la *Rus'*, Vladimir et Anne.

Nous savons en effet que la succession de Vladimir donne lieu à une farouche guerre civile qui, outre les victimes humaines, affecte aussi les édifices publics et religieux. Sous l'année 6525/1017, la *Chronique* nous apprend que lorsque Jaroslav se rend à Kiev, les églises brûlent<sup>53</sup>. Il est donc peu probable que l'informateur saxon ait pu voir en 1018<sup>54</sup>, lors de l'entrée à Kiev du prince polonais Boleslas et de son allié le prince *rus'* Svjatopolk, les sarcophages d'Anne et de Vladimir au centre de l'église de la Mère-de-Dieu. La remise en état de cette dernière, sa restructuration et sa nouvelle affectation ne peuvent se comprendre que dans une perspective politique clairement voulue par Jaroslav. Or, nous savons que c'est en 6544/1036<sup>55</sup> que meurt le principal rival de Jaroslav, le prince Mstislav, et que la *Rus'* est réunifiée sous l'autorité de Jaroslav, qualifié d'autocrate et victorieux des Petchénègues. Dès l'année suivante, 6545/1037<sup>56</sup>, il lance sa grande œuvre d'urbaniste : la construction de la ville de Jaroslav<sup>57</sup>. C'est dans cette activité de construction dont le chef-d'œuvre est sans conteste la cathédrale Sainte-Sophie<sup>58</sup> que nous plaçons la restauration de l'église de la Dîme et sa res-

51. PVL., 6547/1039, p. 166 : *священа бысть черкы Святыя Богородиця, юже созда Володимеръ, отецъ ярославъ, митрополитомъ Феопемптомъ.*

52. M. K. KARGER, *Древний Киевъ*, Т. II, *Памятники зодчества X-XIII вв.*, Moscou-Leningrad 1961, p. 11 ; et P. A. RAPPOPORT, *Русская архитектура X-XIII в. : каталог памятников*, Leningrad 1982 (Археология СССР. Свод археологических источников Е-1-47), p. 7-8.

53. PVL, 6525/1017, p. 156 : *Ярославъ иде в Киевъ, и погорѣ церкви.*

54. PVL, 6526/1018, p. 158.

55. PVL, 6544/1036, p. 164 : *Посемъ же перья власть его всю Ярославъ, и бысть самовластецъ Русьстѣй земли.*

56. PVL, 6545/1037, p. 164 : *Заложу Ярославъ городъ великий.*

57. M. A. SAGAJDAK, *Великий город Ярослава*, Kiev 1982.

58. *Ibid.*, p. 56-63.

truction en mausolée dynastique, comme le souligne, en 1039, la seconde consécration de l'édifice par le métropolite Théopemptos lui-même. Nous savons, en effet, le rôle joué par ce prélat byzantin dans l'urbanisation religieuse de la ville de Jaroslav ainsi que dans le choix des programmes iconographiques retenus pour la décoration de la cathédrale Sainte-Sophie de Kiev. L'essentiel de l'activité de ce prélat consiste à faire entrer la *Rus'* dans l'*oikouménè* byzantine ; la transformation de l'église de la Dîme en une église funéraire au centre de laquelle étaient disposés côte à côte les sarcophages de Vladimir et de la porphyrogénète Anne, endormis dans l'attente de la Résurrection, symbolise l'unité politique et religieuse de la *Rus'* et le maintien de la dynastie rurikide au sein de l'*oikouménè* byzantine. Dans ce contexte, il est facile de comprendre l'importance donnée à cette seconde consécration en présence du métropolite. Peu à peu, l'inhumation princière à l'intérieur de l'église se développe, comme le montrent clairement les transferts, en 1044, des restes des fils de Svjatoslav dans l'église de la Dîme et surtout les inhumations princières de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> s. Désormais, l'usage se fixe de déposer le corps du prince défunt dans l'église très souvent construite par ses soins. Reste alors à déterminer si cette pratique traduit une acculturation à l'Occident romain ou à l'Orient byzantin.

C'est évidemment après la mort de la princesse porphyrogénète Anne, en 1011, que se pose la question d'éventuelles influences occidentales dans la *Rus'*, à la suite de l'hypothétique remariage du prince Vladimir<sup>59</sup> avec une princesse occidentale. Les pièces d'argent dites des types II-IV en seraient la manifestation, ce qui, à notre sens, reste encore à démontrer<sup>60</sup>. En effet, une constatation s'impose : aucun élément ne permet de déceler un quelconque infléchissement de la politique de Vladimir vers l'Occident, après la mort de son épouse. Il nous faut donc considérer maintenant le lieu d'implantation du sarcophage en marbre de Vladimir. La *Chronique* de Thietmar de Mersebourg est claire : *sarcophagis eorumdem in medio templi palam stantibus*<sup>61</sup>. Comme nous l'avons vu, l'érection des sarcophages, au milieu de l'église de la Dîme, s'inscrit dans une volonté de transformation de l'édifice, suite à l'incendie des églises de Kiev, en 1017, dont l'achèvement donne lieu, en 1039, à une seconde consécration par le métropolite de Kiev, Théopemptos.

Naturellement, c'est bien dans la tradition orientale qu'il convient de lire l'installation des sarcophages princiers au milieu de l'église. Certes, nous n'avons pas d'exemple de la présence des tombes impériales byzantines sous la coupole de la nef<sup>62</sup>. Pourtant, nous savons qu'à Byzance, au XI<sup>e</sup> s., les empereurs et les grands avaient pris l'habitude d'édifier dans la banlieue de Constantinople de vé-

59. L'hypothétique remariage du prince Vladimir est une question controversée. Les recherches les plus récentes montrent que le mariage du « roi des Ruges » avec la fille du comte Kuno, petite-fille par sa mère de l'empereur du Saint-Empire romain germanique Otton I<sup>er</sup>, ne concerne pas Vladimir, voir SVERDLOV, Владимир... (cité *supra* n. 3), p. 86.

60. M. P. SOTNIKOVA, I. G. SPASSKIÏ, *Тысячелетие монет России : Сводный каталог русских монет X-XI веков*, Leningrad 1983, p. 81. J.-P. ARRIGNON, Le trône du prince russe Vladimir (987-1015) idéologie ou réalité ?, *ΕΥΨΥΧΙΑ, Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris 1998 (*Byzantina Sorbonensia* 16), p. 9-16.

61. THIETMAR DE MERSEBOURG, *Chronicon*, VII, 74-75, p. 436.

62. Les empereurs furent pendant des siècles inhumés dans l'église des Saints-Apôtres, avant la construction en 1136, dans le monastère du Pantocrator, d'une chapelle funéraire réservée à la dynastie des Comnènes, LAFONTAINE-DOSOGNE, *Art byzantin...*(cité *supra* n. 16), p. 154.

ritables mausolées<sup>63</sup>, que Michel Psellos qualifie de *lieux de méditation*, « pour que, après leur mort, leur corps soit porté en terre et enseveli d'une façon plus somptueuse<sup>64</sup> ». C'est dans cette logique que nous proposons de lire la disposition des sarcophages princiers dans l'église de la Dîme. Dans cette dernière, transformée en mausolée du premier prince chrétien et de son épouse la porphyrogénète Anne, les sarcophages princiers sont disposés au centre, dans la tradition byzantine alors en usage pour les églises funéraires de Constantinople. Il n'y a donc pas à chercher dans cette disposition une preuve de l'influence occidentale qui aurait marqué les dernières années de la vie de Vladimir et dont nous n'avons pas la moindre trace.

Une autre étape est franchie sous le règne du prince Jaroslav (1018-1054). L'emploi généralisé de la préposition **въ** / dans à partir de 1044 montre sans équivoque possible que désormais l'inhumation des princes se fait à l'intérieur de l'église. Celle-ci est bien considérée comme image terrestre du macrocosme. Toutefois, l'inhumation à l'intérieur de l'église reste un privilège généralement princier dont bénéficient ceux qui ont construit leur propre église-mausolée. Pour les autres, l'inhumation à proximité de l'église reste la règle et surtout la manifestation d'un honneur reconnu, comme le montre l'inhumation du *starec* Jan dans le narthex du monastère des Grottes de Kiev.

La recherche d'une inhumation à l'intérieur de l'église s'explique fondamentalement par l'ecclésiologie de l'Église chrétienne orientale. En effet, dans la chrétienté orientale « l'Église, même terrestre, est une chose céleste » et elle chante : « Réunis dans ton Temple, nous nous voyons déjà dans la lumière de ta gloire céleste<sup>65</sup>. » L'église est la préfiguration du ciel. Être inhumé dans l'église, c'est bénéficier de la lumière de la gloire céleste dans l'attente de la parousie. Le défunt est endormi dans l'attente de la Résurrection, comme l'illustre si bien le métropolite Hilarion dans son célèbre *Dit sur la Loi et la Grâce* : « Lève-toi, O vénérable chef, lève-toi de ta sépulture, lève-toi et secoue ton sommeil ! Tu n'es pas mort, mais tu dors jusqu'à ce que tout ressuscite. Lève-toi, tu n'es pas mort, il n'est pas convenable que tu meures, toi qui as cru dans le Christ qui est le sens de la vie. Secoue-toi de ton sommeil, ouvre tes yeux pour apercevoir quels honneurs le Seigneur t'a accordés dans le Ciel et sur la terre à travers ton fils<sup>66</sup>. » L'espace sacré de l'église est, en quelque sorte, une parcelle de l'au-delà. Placer les sarcophages de Vladimir et d'Anne au centre de l'église, sous la coupole, c'est les assimiler aux Martyrs de l'Apocalypse : « Quand il ouvrit le cinquième sceau, je vis sous l'autel les âmes de ceux qui avaient été immolés à cause de la parole de Dieu et du témoignage qu'ils avaient porté [...] Alors il leur fut donné à chacun une robe blanche et il leur fut dit de patienter encore un peu<sup>67</sup>. » Premiers dans l'espérance de la parousie, « ils se tiennent debout devant le trône et devant l'agneau, vêtus de robes blanches et des palmes à la main [...] Ils se tiennent

63. Romain Lécapène fait construire dans le monastère du Myrélaion son église funéraire à une seule coupole sur le modèle de base de la célèbre Née de Basile I<sup>er</sup>, construite dans l'enceinte du Palais, en 880, *ibid.*, p. 118.

64. PSELLOS, *Chronographie* (cité *supra* n. 15), t. II, p. 119.

65. P. EVDOKIMOV, *L'orthodoxie*, Paris 1979 (DDB-Essais), p. 127.

66. HILARION (métropolite), *Слово о Законе и Благодати*, Texte édité et commenté par A. M. MOLDOVAN et traduit en russe moderne par le diacre A. JURCENKO, Moscou 1994, p. 595 (Памятники Литературы Древней Руси XVII век. Книга третья).

67. Апок., 6, 9 et 11.

devant le Trône de Dieu, et lui rendent un culte jour et nuit dans son temple. Et celui qui siège sur le Trône les abritera sous sa tente<sup>68</sup>. »

L'église, Temple de Dieu, est bien l'espace sacré privilégié tout rempli de présence<sup>69</sup>, que le métropolite Théopemptos consacre pour la seconde fois en 1039. Désormais, l'inhumation des princes à l'intérieur de l'église est, à partir du milieu du XI<sup>e</sup> s., une pratique régulière qui souligne la progression de la culture chrétienne dans l'élite de la jeune société russe, récemment convertie. L'entrée des princes dans l'espace sacré de l'église est signe de l'intégration de la *Rus'* dans l'*oikouménè* byzantine.

Jean-Pierre Arrignon  
(Université d'Artois)

68. Apoc., 6, 9 et 15.

69. EVDOKIMOV, *Orthodoxie* (cité *supra* n. 65), p. 214-216.



# LES ISAURIENS ET L'ESPACE SACRÉ : L'ÉGLISE ET LES RELIQUES

Marie-France AUZÉPY

Peter Brown a magnifiquement décrit l'enjeu de la crise dite iconoclaste quand il l'a ainsi qualifiée : « Ce fut un débat sur la position du sacré dans la société byzantine<sup>1</sup>. » C'est bien de cela, en effet, qu'il fut question, comme le montre le fait qu'iconoclastes et iconodoules s'accusent mutuellement de profanation et de sacrilège et légitiment leur position par la même citation de l'apôtre Paul<sup>2</sup> : « Quelle communauté entre la lumière et les ténèbres ? » Dans le prolongement du concile in Trullo<sup>3</sup>, l'enjeu du conflit fut la délimitation du sacré, la définition de ses bornes : où le sacré commence-t-il, où s'arrête-t-il ? On pourrait schématiser les deux positions comme suit : le sacré serait-il diffus et diffusé à travers les icônes et les reliques ou bien centré et ramassé sur ce qui paraissait essentiel, l'Eucharistie et l'onction sacerdotale<sup>4</sup> ?

L'espace joue un rôle capital dans cette délimitation du sacré. L'icône, quant à elle, se joue de l'espace et des espaces : par nature, quand elle est peinte sur une planche, elle est mobile et peut voyager avec qui la possède<sup>5</sup> ; elle peut être partout, n'importe où dans l'espace public, dans les rues et aux carrefours, mais elle

1. P. BROWN, Une crise des siècles sombres, trad. A. ROUSSELLE de ID., *A Dark Age Crisis, English Historical Review* 88, 1973, p. 1-34, dans : P. BROWN, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris 1985, p. 199-244, ici p. 203.

2. II Cor 6, 14, mis dans la bouche de Constantin V par l'auteur de la *Vie d'Étienne le Jeune* (M.-F. AUZÉPY, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, Aldershot 1997 [Byzantine and Ottoman Monographs 3], §55), tandis que les iconodoules accusent leurs adversaires de n'avoir pas distingué le sacré du profane (Ez 22, 26, cité dans la *Vie d'Étienne le Jeune* [§29, éd. AUZÉPY, p. 128] et dans l'Horos de Nicée II [MANSI, t. XIII, col. 376 B]).

3. « Il [le concile in Trullo] veut aussi, et plus que tout, séparer le sacré du profane », G. DAGRON dans : G. DAGRON, P. RICHÉ, A. VAUCHEZ, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993 (*Histoire du christianisme*, sous la direction de J. M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, Paris, t. IV), p. 64.

4. Voir sur ce point M.-J. MONDZAIN, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris 1996, p. 151 s.

5. Dans les *Miracles de Côme et Damien*, cités à Nicée II, on trouve l'exemple d'un homme portant une petite icône dans une bourse sous l'aisselle (MANSI, t. XIII, col. 65 D). De nombreuses légendes mettent d'ailleurs en scène des icônes en mouvement, qu'elles tombent du ciel, comme les acheiropoiètes, ou flottent sur les eaux (E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899 [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, n. s. III], p. 147\*, p. 213\*\*-232\*\*).

peut aussi bien être dans l'espace privé<sup>6</sup> ; quand elle est liée à une église, elle en sort souvent pour des processions dans la ville<sup>7</sup>. En revanche, l'insistance des Isauriens sur l'Eucharistie et sur l'onction met le bâtiment de culte, l'église, au centre de la vie religieuse et de la vie dévote : c'est là, dans ce lieu stable et clos qui est consacré à Dieu, et nulle part ailleurs, que les prières des hommes montent vers Dieu d'une manière qui plaît à celui-ci. Constantin V aurait dit : « Les églises sont saintes en raison des sacrifices qui y sont célébrés, des prières sacrées et des invocations dites par les prêtres sur leurs fondements<sup>8</sup> », ce à quoi le patriarche Nicéphore, qui cite la phrase, répond en reprochant à l'empereur isaurien de « circonscrire ce qui est consacré ».

C'est cet aspect peu connu de l'iconoclasme que je voudrais étudier d'abord, avant de passer à la question des reliques sous la table d'autel, qui lui est intimement liée. Il sera temps alors d'aborder rapidement l'attitude des Isauriens vis-à-vis du culte des saints et des reliques.

### Les Isauriens, l'Eucharistie et l'église

Depuis l'article pionnier de S. Gero sur le sujet<sup>9</sup>, il est acquis que l'Eucharistie<sup>10</sup> est au centre de la religion iconoclaste et qu'elle est considérée par les iconoclastes comme la seule image du Christ, dans la mesure où, pour eux, l'image ne peut être que consubstantielle. Il suffit d'ailleurs de lire l'Horos de Hiérea pour en être convaincu :

... il a ordonné que soit offerte comme image une matière excellente, c'est-à-dire l'essence du pain, qui ne figure pas une forme d'homme afin que l'idolâtrie ne soit pas introduite ; de même que le corps du Christ selon la nature est saint parce que venu de Dieu, de même il est évident que son corps par convention, c'est-à-dire que son image est sainte, parce qu'elle est rendue divine par la grâce d'une sanctification. Car ceci, le maître Christ l'a aussi opéré, comme nous l'avons dit, de sorte que, de même que, la chair qu'il a prise, il l'a, en s'unissant à elle, rendue divine parce qu'il lui appartient, selon la nature, de rendre saint, de la même façon le pain de l'Eucharistie, rendu saint en tant qu'image vraie de la chair naturelle par la visite de l'Esprit saint, il lui a plu de le faire devenir un corps divin par l'intermédiaire du prêtre faisant l'anaphore dans un transport de l'ordinaire (*koinos*) au sacré (*hagios*). Or la chair, selon la

6. « Que, comme le signe de la croix honorable et vivifiante, les saintes et vénérables images soient à nouveau élevées, celles faites de couleurs, de mosaïques et de toute matière appropriée, dans les saintes églises de Dieu, sur les vases et les vêtements consacrés, sur les murs et les planches, dans les maisons et les rues... » : Horos de Nicée II, MANSI, t. XIII, col. 377.

7. Voir l'exemple de la procession de l'icône de la Vierge Hodègètria dans la Légende de l'icône de Marie la Romaine, §23 (E. VON DOBSCHÜTZ, Mariana Romaia. Zwei unbekannte Texte, *BZ* 12, 1903, p. 173-214, ici p. 202).

8. Phrase citée par le patriarche Nicéphore (NICÉPHORE, *Antirrhetici* III 54, PG 100, 477 CD ; trad. fr. M.-J. MONDZAIN-BAUDINET, *Nicéphore, Discours contre les iconoclastes*, Paris 1989). Cette phrase est considérée par Hennephof comme faisant partie des « Troisièmes Peuseis » de Constantin V (H. HENNEPHOF, *Textus byzantinos ad Iconomachiam pertinentes*, Leyde 1969 [Byzantina Neerlandica A, 1], p. 54 ; cf. MONDZAIN-BAUDINET, *Nicéphore*, p. 302).

9. S. GERO, The eucharistic doctrine of the Byzantine iconoclasts and its sources, *BZ* 68, 1975, p. 4-22.

10. Sur un aspect particulier de l'Eucharistie à Byzance, le thermon, R. TAFT, Water into wine. The twice-mixed chalice in the Byzantine Eucharist, *Le Muséon* 100, 1987, p. 323-352.

nature, animée et intellectuelle du Seigneur a été ointe de l'Esprit saint divinement : de la même façon, l'image transmise par Dieu de sa chair, le pain divin, a elle aussi été emplie de l'Esprit saint, avec le calice du sang vivifiant de son flanc<sup>11</sup>.

On retiendra la place occupée dans ce texte par l'onction, par l'Esprit saint et par le rôle du prêtre. Il va de soi que le lieu où un tel « transport de l'ordinaire au sacré » se produit doit être non seulement consacré mais sacralisé, de même que le clergé chargé d'effectuer ce « transport ». Ce dernier point est d'ailleurs aussi, si l'on peut se permettre une digression, une différence avec l'iconodoulie : l'icône n'est consacrée par personne et son culte est ouvert à tous ; elle n'a pas besoin du clergé.

Revenons à l'église sous les Isauriens ; il se trouve que le texte ancien de la liturgie de la consécration d'une église est conservé dans l'*Euchologe Barberini*, qui est maintenant édité, et daté de la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle par ses éditeurs<sup>12</sup>. Avant cette édition, V. Ruggieri avait édité et traduit en italien le texte qui nous occupe, qu'il avait daté du début du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>. C'est en effet un texte qui mérite d'être lu et étudié en raison de sa beauté et de son intérêt. Son titre est : « cérémonie pour la consécration (καθιέρωσις, *kathierôsis*) d'une sainte église et de la sainte table qui est à l'intérieur de l'église ». La cérémonie a lieu dans l'église close, en présence du seul clergé. On peut y distinguer les prières de la série de gestes qui doivent être faits en même temps que les prières sont dites.

Les prières sont dans l'ensemble prononcées par l'évêque, appelé dans ce texte le « patriarche », ce qui suggère que le texte est d'origine constantinopolitaine. Une seule prière, la première, qui est une supplication pour une série de causes (la paix, la stabilité des églises, la sanctification de l'église consacrée, la victoire des empereurs et une météorologie clémente) ou en faveur de personnes (l'archevêque, les prêtres, la diaconie et tout le clergé, les empereurs, leur palais et leur armée, la ville et ses habitants, les voyageurs, les malades, les morts et les prisonniers), est dite par le diacre. Toutes sont adressées à Dieu. Les prières dites par l'évêque rappellent les exemples vétérotestamentaires (Moïse, Beselél, Salomon) et néotestamentaires (apôtres) adaptés à la situation, et elles en appellent à l'Esprit saint comme agent divin de la sanctification des hommes et de l'église<sup>14</sup>, sanctification grâce à laquelle Dieu pourra accepter les prières et les sacrifices faits dans le sanctuaire par le clergé, « *antitypon* de la liturgie céleste des anges ». L'église est véritablement le lieu où s'établit la relation entre Dieu et les hommes, comme le montre ce passage :

... choisis-la [l'église] pour habitation<sup>15</sup>, fais-en le lieu du campement de ta gloire, orne-la de tes grâces divines et supérieures au monde, établis-la comme le havre de ceux qui

11. MANSI, t. XIII, col. 264.

12. *L'Eucologio Barberini gr. 336*, éd. S. PARENTI, E. VELKOVSKA, Rome 1995 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia 80), (désormais abrégé *Euc. Barberini*, éd. PARENTI, VELKOVSKA), p. XXIII ; voir aussi A. STRITTMATTER, The « Barberinum s. Marci » of Jacques Goar, *Ephemerides liturgicae* 47, n. s. 7, 1933, p. 329-367, et A. JACOB, Les Euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane, *Didaskalia* 4, 1974, p. 131-222, spécialement p. 154-157. Le manuscrit, écrit en onciale, a été copié en Calabre ou en Sicile. Le texte concernant la consécration d'une église occupe les n° 150 à 153, p. 159-170.

13. V. RUGGIERI, Consacrazione e dedicazione di chiesa, secondo il *Barberianus graecus* 336, *OCP* 54, 1988, p. 79-118 ; datation : p. 116.

14. Sept occurrences de l'Esprit saint.

15. Cf. Ps 131, 13.

sont bouleversés, comme le iatreion des malades, le refuge des faibles, le lieu où les démons sont mis en fuite, du fait que tes yeux sont ouverts sur lui nuit et jour<sup>16</sup> et tes oreilles attentives à la prière<sup>17</sup> de ceux qui y entrent dans la crainte et la piété envers toi et qui y invoquent ton nom très honorable et vénérable<sup>18</sup> (*proskynèton*). Toutes les choses qui te seront demandées, exauce-les dans le ciel en haut et fais et sois miséricordieux<sup>19</sup>.

Cette relation s'inscrit dans l'espace ; elle est verticale, car elle part de la table d'autel et monte droit vers le ciel :

... emplis de ta divine gloire cette église bâtie pour te chanter des hymnes, consacre le sanctuaire qui est fixé à l'intérieur comme un saint des saints, de sorte que nous qui en approchons comme du trône effrayant de ton empire, nous t'adorions de façon irréprochable, faisant monter les prières pour nous et pour tout ton peuple et apportant le sacrifice non sanglant à ta bonté, pour le pardon de nos fautes volontaires et involontaires, pour la conduite de la vie, pour le succès d'un bon gouvernement, pour l'accomplissement de toute justice<sup>20</sup>.

La condition pour que Dieu accepte de se pencher sur l'église, transformant par son attention, par sa présence même, le bâtiment en espace sacré, est l'impeccabilité du clergé, sa pureté, aussi indispensables que la pureté des bâtiments, comme le montrent les gestes que le patriarche et le clergé accomplissent pour consacrer une église.

Les gestes qui doivent être accomplis par le patriarche sont précisément notés et ils traduisent l'absolue nécessité de la propreté immaculée de la table d'autel comme de celle du consécrateur<sup>21</sup> : la table<sup>22</sup> est posée par les marbriers au dernier moment, juste avant l'entrée du patriarche et la sortie de tous les laïcs ; elle doit être nettoyée avec du nitre blanc et l'eau consacrée du baptême, puis rincée par le patriarche qui se purifie avec cette même eau répandue sur lui par trois fois en forme de croix<sup>23</sup>, avant de sécher la table au moyen d'une toile neuve ; la

16. 3R 8, 29.

17. Ps 129, 2.

18. Cf. Ps 79, 19.

19. *Euc. Barberini*, éd. PARENTI, VELKOVSKA, cité *supra* n. 12, p. 163.

20. *Ibid.*, p. 169.

21. Sur la consécration de l'autel, voir C. WALTER, *Art and ritual of the Byzantine Church*, Londres 1982 (désormais abrégé WALTER, *Art*), p. 158-160.

22. Le texte ajoute parfois « et les colonnes » (*Euc. Barberini*, éd. PARENTI, VELKOVSKA, p. 165, 4] et p. 167, 4]), sans que l'on comprenne si les colonnes en question soutiennent la table, ou bien si elles la surmontent et soutiennent le ciborium ; il est cependant plus probable qu'il s'agit des quatre colonnes d'angle qui soutiennent la table d'autel, comme le montrent les exemples jordaniens (N. DUVAL, *L'architecture chrétienne et les pratiques liturgiques en Jordanie en rapport avec la Palestine : recherches nouvelles*, dans : *'Churches built in Ancient Times' Recent Studies in Early Christian Archaeology*, éd. K. PAINTER, Londres 1994, p. 149-212 [désormais abrégé DUVAL, *L'architecture*], ici p. 174 et p. 179).

23. La traduction de ce passage (*Euc. Barberini*, éd. PARENTI, VELKOVSKA, p. 166, l. 1) par Ruggieri (Consacrazione, cité *supra* n. 13, p. 96 ; commentaire p. 105-106) est erronée : il faut préférer pour l'expression *καννὴ κολάθου* la traduction proposée par Coquin à celle de de Meester (RUGGIERI, Consacrazione, p. 105, n. 27) ; *καννὴ κολάθου* désigne une cruche de 25 setiers (*κόλαθος* [mesure de 25 setiers] est à distinguer de *κολλάθον* [vin mélangé], DU CANGE, *Glossarium*, s.v.) qui sert probablement à puiser l'eau dans la sitla d'eau du baptême apportée précédemment, et dont le contenu est versé non pas sur la table, qui n'est pas mentionnée, mais sur le patriarche lui-même (*αὐτῷ*).



table est ensuite ointe de myron qui est tout d'abord répandu sous forme de trois croix sur le plateau de la table avant d'être étalé par le patriarche, qui couvre ensuite la table d'autel d'un voile. La consécration de la table d'autel se termine par un encensement qui s'étend à l'ensemble de l'église, dont les colonnes et les piliers reçoivent des onctions de myron en forme de croix. Le myron est le liquide consacré, utilisé pour les onctions institutionnalisées par la liturgie, comme par exemple l'onction sacerdotale. C'est une huile aromatisée qui doit être préparée par le seul évêque<sup>24</sup> et dont l'*Euchologe Barberini* conserve la recette et la prière de consécration<sup>25</sup> : « Envoie ton très saint Esprit sur ce myron et fais-en un chrême royal, un chrême spirituel, un phylactère de vie, sanctificateur des âmes et des corps. »

Il existe une certaine familiarité entre les prières de l'*Euchologe Barberini* concernant la consécration d'une église et le passage du concile de Hiérea concernant l'Eucharistie : même insistance sur l'Esprit saint, agent de la sanctification divine, sur l'onction dispensatrice du sacré et sur le rôle des prêtres, seuls vecteurs de la sacralité (on se souvient que la consécration a lieu dans une église close en présence du seul clergé). D'autre part la désignation, dans l'*Euchologe Barberini*, du sanctuaire comme endroit unique de rencontre entre l'homme et Dieu rejoint la phrase de Constantin V citée plus haut et mérite, comme elle, le reproche de « circonscription du sacré ». Ceci me conduirait à penser que la cérémonie de consécration d'une église conservée dans l'*Euchologe* date du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle plutôt que du début du siècle.

Dans l'*Euchologe*, la cérémonie de consécration de l'église est suivie par une autre cérémonie, appelée « dédicace (*enkainia*) de la sainte église déjà consacrée<sup>26</sup> », cérémonie au cours de laquelle le patriarche, le lendemain de la consécration, apporte en procession avec tout le peuple des reliques dans la nouvelle église : il les dépose « à la place qui leur a été préparée », qui n'est pas précisée, mais dont on peut penser qu'il s'agit de la table d'autel ; c'est à la suite de cette déposition que la première liturgie est célébrée.

### Les reliques sous l'autel

Il est peu probable que cette prière soit, elle, d'époque isaurienne, car la présence des reliques<sup>27</sup> dans l'église a été un point de conflit entre les iconoclastes et leurs adversaires, comme cela peut se déduire du canon 7 du concile de Nicée II, dont voici l'essentiel :

L'hérésie impie des accusateurs de chrétiens a eu pour conséquence beaucoup d'autres profanations : de même qu'ils ont dépouillé l'église de la vue des saintes images, ils ont aussi abandonné quelques autres coutumes qu'il faut reprendre et tenir selon la législation écrite et non écrite. Ainsi toutes les vénérables églises qui ont été consacrées (*kathierôô*) sans saintes reliques de martyrs, nous prescrivons qu'il y ait dans ces églises

24. *Euc. Barberini*, éd. PARENTI, VELKOVSKA, p. 139, 1.

25. *Ibid.*, p. 139-141.

26. *Ibid.*, p. 170-173.

27. Sur les reliques des saints et la temporalité qui fait du corps mort une relique, voir M. KAPLAN, De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du V<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, dans : *Les reliques : objets, cultes, symboles*, éd. A. BOZOKY, A.-M. HELVÉTIUS, Louvain 1999, p. 19-38.

un dépôt de reliques avec la prière habituelle. Et, à partir de maintenant, s'il se trouve qu'un évêque consacre une église sans reliques, qu'il soit déposé pour avoir transgressé les traditions de l'Église.

La « prière habituelle » dont il est question ici doit être celle qui est prononcée lors des *enkainia*, conservée dans l'*Euchologe Barberini*, ce qui pose le problème de la datation des prières de l'*Euchologe Barberini*. Il est en effet difficile de savoir si la liturgie qui y est exposée, à savoir l'existence de deux cérémonies distinctes pour la consécration et la dédicace, reflète un état antérieur à 730, ce qui est l'avis de V. Ruggieri, ou si elle est postérieure à 787. Dans ce dernier cas, on aurait, après 787, ajouté à la cérémonie de la consécration, mise au point sous les Isauriens, celle des *enkainia* avec dépôt des reliques ; il va de soi que les prières des deux cérémonies n'étaient sans doute pas entièrement nouvelles et qu'elles devaient être en partie reprises de la liturgie du VII<sup>e</sup> siècle. La parenté entre la cérémonie de consécration et l'Horos de Hiéreia, de même que l'allusion à la prière habituelle dans le canon 7, me paraissent être des arguments en faveur d'une datation isaurienne pour la cérémonie de consécration telle qu'elle est rapportée dans l'*Euchologe Barberini*, et en faveur d'une datation légèrement postérieure à octobre 787 pour la cérémonie des *enkainia* présente dans le même *Euchologe*.

Il est regrettable que ni le canon 7 du concile de Nicée II ni le texte de l'*Euchologe Barberini* à propos des *enkainia* ne mentionnent l'endroit où les reliques étaient déposées dans l'église, mais il est probable que la localisation des reliques sous l'autel était devenue depuis le VII<sup>e</sup> siècle si usuelle qu'il n'était pas besoin de le préciser<sup>28</sup>. Le patriarche Nicéphore, dans les *Antirrhetici*, insiste cependant sur ce point, en disant que les iconoclastes avaient creusé les tables d'autel pour détruire les reliques qui s'y trouvaient<sup>29</sup> et que Constantin V avait interdit de déposer des reliques dans les fondations des tables d'autel<sup>30</sup>.

À ce propos, Constantin de Tios, qui écrit pour célébrer l'événement, peu après la triomphale réinstallation des reliques d'Euphémie dans son sanctuaire constantinopolitain en 796<sup>31</sup>, décrit avec précision la place des reliques avant l'enlèvement de la châsse par Léon III :

28. N. Duval montre que l'adoption de l'autel fixe englobant un reliquaire est réalisée en Jordanie entre le milieu du VI<sup>e</sup> siècle et le milieu du VII<sup>e</sup> (DUVAL, L'architecture, cité *supra* n. 22, p. 170-188 et spécialement p. 174); voir aussi RUGGIERI, Consacrazione, p. 114 et n. 66; WALTER, Art, cité *supra* n. 21, p. 151-152.

29. ... διασκάπτετε δὲ τὰς τῶν θείων θυσιαστηρίων ἱερὰς τραπέζας, ἵνα τῆς φλογὸς τῶν λειψάνων αὐτῶν, καθάπερ ὁ διδάσκαλος ὑμῶν Μαμωνᾶς ἔδρασε καὶ ἐδίδαξεν, ἐμφορηθῇτε: NICÉPHORE, *Antirrhetici*, III 53, PG 100, col. 477 B; trad. fr. MONDZAIN-BAUDINET, *Nicéphore*, cité *supra* n. 8, p. 258.

30. *Antirrhetici* II 5: PG 100, 344 A; trad. fr. MONDZAIN-BAUDINET, *Nicéphore*, p. 159.

31. CONSTANTIN DE TIOS, Histoire des reliques d'Euphémie de Chalcedoine, éd. HALKIN (désormais abrégé C. TIOS, *Euphémie*), dans F. HALKIN, *Euphémie de Chalcedoine*, Bruxelles 1965 (Subsidia Hagiographica 41), p. 84-106. Réinstallation des reliques en 796: C. TIOS, *Euphémie*, §15, p. 102-103; *Chronique de Théophane*, éd. DE BOOR, p. 440; trad. angl. C. MANGO, R. SCOTT, *The chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford 1997, p. 607-609; I. ROCHOW, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes, Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715-813*, Berlin 1991 (Berliner Byzantinistische Arbeiten 57), p. 195-196.

Le sanctuaire divin [= l'autel] avait été construit dans la châsse : ainsi avait-il dessous la très sainte relique et célébrait-on dessus la mystagogie non sanglante du corps immaculé et du sang du Seigneur Christ notre Dieu. Dans cette châsse, il y avait une petite ouverture, qui existe encore et qui permet de pénétrer à l'intérieur, à peu près de la grandeur d'une main d'homme ; et moi, l'indigne, j'avais osé jadis y introduire la main et, touchant le cercueil, j'avais senti la bonne odeur et reçu la grâce en échange.

Il y a dans cette phrase tout ce qui peut faire comprendre l'hostilité des Isauriens à la présence des reliques sous l'autel. Si l'on se reporte en effet à leur théorie de l'Eucharistie et si l'on admet que la cérémonie de consécration d'une église dans l'*Euchologe Barberini* est d'époque isaurienne, on sait que, pour eux, le lieu où le « transport de l'ordinaire au sacré » était effectué par le prêtre était un lieu qui devait être d'une absolue pureté, cette pureté étant le gage d'une « sanctification » réelle, par l'Esprit saint, du pain de l'Eucharistie, sanctification qui traduisait l'acceptation par Dieu de la répétition du sacrifice de son fils. La table d'autel était un espace sacré, et c'était l'espace sacré de la Trinité, non celui des saints. Le sacré était circonscrit, délimité, centré sur l'opération sacerdotale de l'Eucharistie, et tout ce qui n'était pas elle était renvoyé aux marges de l'église, aux bas-côtés sans doute, au narthex ou même à l'extérieur du bâtiment. Sur l'autel et autour de lui, il était impensable de mettre en concurrence la dévotion à Dieu et la dévotion aux saints, exclusives l'une de l'autre en cet endroit réservé à la seule divinité : la « bonne odeur et la grâce » obtenues par Constantin de Tios grâce au contact du cercueil sous la table d'autel paraissaient certainement sacrilèges à Constantin V, en raison de la confusion effectuée là entre sacré et profane<sup>32</sup>. « Quelle communauté entre la lumière et les ténèbres ? »

Une phrase du patriarche Nicéphore, assez sibylline, semble bien rendre compte de cette mise en concurrence entre reliques des saints et Eucharistie :

De sorte que les églises construites de son [Constantin V] temps, ils ont décidé qu'elles soient consacrées (*kathieroô*) sans reliques des saints : ils avaient en effet mis à la place les reliques des mystères par eux célébrés, faisant vraiment des choses dignes de leurs propres dogmes et célébrations, car cela n'est pas permis par la tradition apostolique<sup>33</sup>.

On peut se demander si, par cette phrase, Nicéphore ne veut pas dire que les Isauriens ont gardé sur, ou dans, la table d'autel les espèces consacrées non consommées à la communion (« les reliques des mystères par eux célébrés »), qui auraient ainsi pris la place des reliques des saints. Pratique originale (« digne de leurs propres dogmes »), qui, selon Nicéphore, n'est pas admise par la tradition.

Dans le refus isaurien des reliques sous les tables d'autel, il y avait sans doute plus encore. Si l'on suit les préceptes de l'Ancien Testament, comme l'avaient fait les Isauriens à propos de la représentation imagée (Ex 20, 4), ce qui leur a valu l'accusation de judaïser<sup>34</sup>, le fait de toucher un mort rend impur (Nb 19).

32. Iconoclastes et iconodoules se renvoient l'accusation de confusion entre sacré et profane, en s'appuyant sur Ez 22, 26. Références rassemblées dans M.-F. AUZÉPY, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin*, Aldershot 1999 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 5), (désormais abrégé AUZÉPY, *L'hagiographie*), p. 113.

33. NICÉPHORE, *Antirrhetici* II 5 : PG 100, 344 A.

34. Cette accusation est souvent portée (par ex. *Vie de Nicéas de Médikion* [BHG 1341], § 28 : AASS, April. I, Anvers 1675, p. XXVIII C) mais elle est formulée de façon particulière-

L'argumentation isaurienne, dès Léon III, avait sans doute comporté cet élément puisque Jean Damascène l'évoque dans le *De fide orthodoxa*, au chapitre consacré aux reliques des saints, qui précède le chapitre consacré aux icônes<sup>35</sup> : il écarte l'argument de l'impureté du cadavre en assurant que les martyrs, source de vie et de miracles, ne peuvent être appelés des morts. Il est donc probable que la présence des reliques sous l'autel a été ressentie par les Isauriens comme une véritable souillure, imposée par les restes humains à l'endroit immaculé du sacrifice.

Cette dimension vétérotestamentaire de l'attitude des Isauriens envers les reliques élargit la question ; il ne s'agit plus seulement de la présence des reliques sous l'autel, dont il est acquis que les Isauriens l'ont interdite, mais du culte des reliques en général.

## Les Isauriens et le culte des reliques

La question de l'hostilité des Isauriens aux reliques a été traitée, il y a quelques années, par J. Wortley qui a exposé les différentes sources à ce sujet et les a discutées<sup>36</sup>. Il est donc possible d'aller plus vite puisque le terrain a été défriché. Avant d'aborder la question, il me paraît nécessaire de dissocier deux aspects qui ont été liés par les adversaires des Isauriens, l'intercession des saints et le culte rendu aux reliques. Les adversaires des Isauriens disent en effet que ces derniers ont détruit les reliques *parce qu'ils ne reconnaissaient pas la capacité d'intercession (presbeia) des saints*<sup>37</sup>. Cette causalité forcée a des effets pervers à deux niveaux : d'une part, et c'est la raison pour laquelle elle fut formulée, elle a pour effet de faire glisser, dans le cadre de la polémique, l'hostilité réelle ou supposée des Isauriens envers les reliques à une hostilité vraie envers les saints, ce qui fait d'eux des *misagioi* ; mais d'autre part, elle induit aussi une ambiguïté dans le raisonnement des chercheurs modernes qui, constatant que les Isauriens, au concile de Hiérea, ont sans ambiguïté reconnu la *presbeia* des saints<sup>38</sup>, en concluent que les Isauriens n'ont pas été véritablement hostiles aux reliques<sup>39</sup>. Les deux points doivent être dissociés : les Isauriens reconnaissaient la *presbeia*

ment ferme dans la *Nouthésia tou gérontos* (M. B. MELIORANSKIJ, *Georgij Kiprjanin i Ioann Ierusalimljanin*, Saint-Petersbourg 1901 [Zapiski ist.-fil. fakulteta imp. universiteta 59], p. V-XXXIX, spécialement p. IX-XIII). Elle informe aussi la légende des sorciers juifs, responsables de l'iconoclasme de Léon III, présente dans la *Narratio* de Jean dit de Jérusalem, dans l'*Adversus Constantinum Caballinum* et dans l'*Epistula ad Theophilum* (sur cette légende, P. SPECK, *Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen*, Bonn 1990 [Poikila Byzantina 10]). Sur le fait de « judaïser », voir G. DAGRON, *Judaïser*, *TM* 11, 1991, p. 359-380.

35. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, IV 15 (Au sujet des saints et de l'honneur rendu à leurs reliques) ; IV 16 (Au sujet des icônes) : PG 94, 1164-1168. Le passage a été commenté par J. WORTLEY, *Iconoclasm and Leipsanoclasm: Leo III, Constantine V and the relics*, *Byz. Forsch.* 8, 1982, p. 253-279 (désormais abrégé, WORTLEY, *Leipsanoclasm*), ici p. 262-263.

36. WORTLEY, *Leipsanoclasm*.

37. *Chronique de Théophane*, éd. DE BOOR, p. 406, l. 22-25, et p. 439, l. 19-22 ; trad. angl. MANGO, SCOTT, p. 561 et p. 607. La reconnaissance de la *presbeia* des saints et l'acceptation des reliques et de leur culte précèdent l'acceptation des icônes et de leur culte dans les *retractions* des évêques iconoclastes au concile de Nicée II (MANSI, t. XII, col. 1010-1014) : cf. WORTLEY, *Leipsanoclasm*, p. 271-272 ; M.-F. AUZÉPY, *L'iconodoulie, défense de l'image ou de la dévotion à l'image*, dans : *Nicée II, 797-1987*, éd. F. BÆSPFLUG, N. LOSSKY, Paris 1987, p. 157-165, ici p. 158-159.

38. « Si quelqu'un ne confesse pas que tous les saints, qui ont plu à Dieu depuis le début des temps et jusqu'à aujourd'hui, avant la loi et dans la loi et dans la grâce de Dieu, ont l'honneur

des saints, et ils étaient très probablement, comme les en accusent leurs adversaires, hostiles au culte des reliques

Certes, ils ne l'ont pas attaqué de front puisqu'il n'y a aucune allusion aux reliques dans l'Horos de Hiéreia, mais la question était certainement abordée dans les nombreux canons du concile de Hiéreia<sup>40</sup>, au moins en ce qui concerne la présence des reliques sous l'autel, et probablement dans l'église, puisque le concile de Nicée II revient sur ce point. L'argumentation qui est à l'œuvre pour interdire la présence des reliques sous l'autel implique que le culte des reliques ne faisait pas partie de la religion iconoclaste. L'interdit vétérotestamentaire fondé sur l'impureté du corps mort n'est pas seul en jeu ; l'Horos de Hiéreia précise en effet que les saints morts sont en face de Dieu « par l'âme et par le corps », ce qui suppose que leurs restes humains, c'est-à-dire au sens propre leurs reliques, ont un lien extrêmement lâche, voire n'ont aucun lien d'aucune sorte avec eux, de telle sorte qu'un culte rendu à ces restes ne peut mobiliser la capacité d'intercession des saints. Auquel cas, l'accusation des adversaires des Isauriens serait valide, mais elle présenterait comme général un refus qui n'est que partiel : les Isauriens ont sans doute nié que les reliques puissent être des agents de l'intercession des saints, mais ils n'ont pas nié le phénomène de l'intercession des saints, mobilisée selon eux par la prière. En somme, comme le dit Théostèrikto, l'auteur de la *Vie de Nicéas de Médikion*, Constantin V aurait « compté les reliques pour rien<sup>41</sup> ».

Ceci dit, en ce qui concerne la politique des Isauriens envers les reliques, il faut sûrement dissocier la théorie de la pratique. Il est peu probable que des reliques aient été détruites : l'extrême attention portée par le concile de Hiéreia au devenir du matériel liturgique retiré du service divin parce qu'il portait des images pieuses<sup>42</sup> laisse penser que les reliques retirées des autels ont été traitées avec les mêmes égards. D'ailleurs, dans le seul récit consacré exclusivement à des reliques, celui que Constantin de Tios a écrit à propos des reliques d'Euphémie de Chalcédoine, Léon III enlève les reliques d'Euphémie qui se trouvaient dans une châsse (*larnax*) sous l'autel, mais il ne les détruit pas. Il se contente de prendre le cercueil (*glôssokomon*) qui se trouvait dans la châsse et de le placer dans une chapelle du palais ; c'est seulement quand il se rend compte que ses sœurs et ses filles lui rendent un culte, qu'il jette le tout à la mer ; les reliques n'en sont pas pour autant détruites puisqu'elles continuent à être un objet de dévotion à Lemnos puis, sous le règne d'Irène, à Constantinople<sup>43</sup>. Si l'aspect marin de l'affaire paraît légendaire, le début pourrait fort bien correspondre à l'événement : les

d'être en face de lui, par l'âme et le corps, et si quelqu'un ne demande pas leur bénédiction, alors qu'ils ont la liberté d'intercéder pour le monde d'ici-bas, selon la tradition de l'Église, anathème. » : MANSI, t. XIII, col. 348 DE ; cf. WORTLEY, *Leipsanoclasm*, p. 264 et AUZÉPY, *L'hagiographie*, cité *supra* n. 32, p. 249-253.

39. WORTLEY, *Leipsanoclasm*, p. 278-279.

40. Agapius de Menbidj précise que les canons du concile de Hiéreia furent nombreux (*Kitab al-Unvan, Histoire universelle écrite par Agapius de Menbidj*, éd. et trad. A.-A. VASILIEV, PO 8, 3, 1912, p. 533).

41. *Vie de Nicéas de Médikion*, §28 : AASS, April. I, p. XXVIII C ; cf. WORTLEY, *Leipsanoclasm*, p. 278.

42. MANSI, t. XIII, col. 332 DE.

43. Enlèvement des reliques et conservation au palais : C. TIOS, *Euphémie*, cité *supra* n. 31, §4, p. 88 ; les reliques jetées à la mer : *ibid.*, §5, p. 89 ; le séjour à Lemnos et le retour à Constantinople : *ibid.*, § 8-15, p. 92-103.



reliques enlevées des autels de Constantinople ont pu être gardées au palais. D'autre part, l'attitude des Isauriens envers les reliques a pu varier : si l'hostilité théorique paraît certaine, ses manifestations ont pu être modulées dans la pratique ; ainsi est-il vraisemblable que l'hostilité aux reliques n'est devenue virulente qu'à partir de 766, dans le cadre de la crise et de la persécution qui ont accompagné le châtement des participants au complot contre l'empereur<sup>44</sup>. Enfin, cette hostilité est sans aucun doute limitée aux reliques/restes humains ; elle n'a en effet pas lieu d'être à l'égard des reliques de contact dont la proximité n'entraîne aucune souillure et qui peuvent être honorées sans risque d'impureté. La croix est bien entendu la plus fameuse des reliques de ce type, mais les reliques de l'Ancien Testament, dont certaines étaient gardées au palais, en font également partie. Dans la mesure où Constantin V a pris garde de donner une typologie des saints dont la *presbeia* était reconnue, on sait qu'il mettait sur le même pied « tous les saints, qui ont plu à Dieu depuis le début des temps et jusqu'à aujourd'hui, avant la loi et dans la loi et dans la grâce de Dieu<sup>45</sup> ». Les reliques de contact de « saints » de l'Ancien Testament, « avant la loi et dans la loi », peuvent avoir été gardées, honorées et même recherchées par les Isauriens. Je pense notamment à la « verge de Moïse » qui fendit la Mer Rouge, et à la corne de Samuel, grâce à laquelle David fut oint, qui étaient les plus fameuses reliques vétérotestamentaires du palais<sup>46</sup>, et qui conviennent parfaitement à la piété iconoclaste.

La religion iconoclaste, telle que nous venons de l'entrevoir, marquée par l'observance vétérotestamentaire et l'obsession de la pureté, peut encourir le reproche de « contagion judaïque » qui a été porté contre elle par ses adversaires. Bien que la référence à l'Ancien Testament et l'observance de ses lois ne soit pas une nouveauté, mais au contraire dans le droit fil d'une longue tradition chrétienne, cet aspect de la religion iconoclaste, comme son refus de l'idolâtrie, doit être mis en relation, à mon avis, avec la conversion forcée des Juifs en 721<sup>47</sup> et avec la situation de l'empire à cette époque. Malgré l'immense retentissement de l'échec du siège arabo-musulman devant Constantinople en 718, les attaques arabes continuaient et elles menaçaient les villes d'Asie Mineure et l'existence même de l'empire ; ce contexte, qui à mon avis explique l'iconoclasme, peut aussi expliquer la conversion forcée. Car la colère de Dieu qui frappait son peuple au point de le menacer de la captivité pouvait avoir pour cause aussi bien l'idolâtrie que le fait que son peuple, universellement chrétien en tant qu'il était romain, contenait encore des éléments non chrétiens. La conversion forcée était en ce cas, comme le refus de l'idolâtrie, une mesure de sauvegarde de l'empire, prise par l'empereur pour apaiser la colère divine ; mais, comme toute conversion forcée, elle produisait des chrétiens peu sûrs, prêts à apostasier si les circonstances le

44. Sur cette crise, AUZÉPY, *La Vie d'Étienne*, cité *supra* n. 2, p. 25-29.

45. Cf. n. 35.

46. La « verge de Moïse » était gardée, d'après le *De Cerimoniis*, dans la chapelle de Saint-Théodore du Chrysotriklinos (*Constantini Porphyrogeniti imperatoris De Cerimoniis aulae byzantinae*, ed. I. I. REISKE, Bonn 1829, p. 640) ; en 1200, d'après Antoine de Novgorod, elle faisait toujours partie des reliques du palais, avec la corne de Samuel, (B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, p. 97-98). On ne sait pas très bien, semble-t-il, quand ces reliques sont entrées au palais.

47. *Chronique de Théophane*, éd. DE BOOR, p. 401 ; trad. angl. MANGO, SCOTT, p. 554-555.

permettaient<sup>48</sup>, prêts peut-être à ouvrir les portes des villes aux envahisseurs, comme cela aurait été le cas lors de la conquête perse en Syrie et en Palestine<sup>49</sup>. Le choix des Isauriens de se conformer aux préceptes mosaïques pouvait désamorcer la résistance des nouveaux convertis et les faisait entrer dans une religion chrétienne qui n'était en rien dénaturée quant à l'essentiel, mais dont les formes étaient pour eux acceptables. Bref, s'il paraît certain que les deux mesures, conversion forcée des Juifs et iconoclasme, n'ont pas été prises en fonction l'une de l'autre, elles l'ont sans doute été pour la même raison, assurer le salut de l'empire en rétablissant son unité et la pureté de sa foi chrétienne et, une fois en place, elles ont dû interagir.

En guise de conclusion à cet article où trop de choses sont écrites au conditionnel, ce qui est le lot commun de quiconque s'intéresse à l'iconoclasme, deux ou trois choses paraissent acquises : les Isauriens ont consacré des églises sans reliques et ont enlevé les reliques qui se trouvaient sous les autels, sans que l'on sache si cette mesure a été appliquée de façon systématique. Il était bien question là de sacralisation de l'espace, le sanctuaire étant l'espace sacré par excellence, domaine de la présence unique et écrasante de la divinité<sup>50</sup>, le vecteur de la sacralisation étant l'oïnt, le prêtre, et non le saint. Une reprise en main en somme, que l'empereur centralisateur impose à la piété multiforme et incontrôlée du culte des saints : un empereur, un clergé, une église ; une église qui concentre toutes les manifestations de la relation entre l'homme et Dieu<sup>51</sup>.

Mais le culte des saints était-il limité à celui de leurs reliques et de leurs icônes ? On peut en douter, quand on lit dans l'*Euchologe Barberini* « la prière pour le sacrifice des bœufs », faite par le prêtre quand des gens se sont mis en commun pour faire le sacrifice d'un bœuf en mémoire d'un saint, dont voici un extrait<sup>52</sup> :

... toi tu nous as aussi ordonné, à nous tes serviteurs indignes et pécheurs, que des sacrifices de bêtes et d'oiseaux soient faits pour nos âmes. Toi, maître, empereur ami des hommes, accepte le sacrifice en offrande de tes serviteurs Un tel en mémoire de ton saint Un tel et juge-le digne d'être déposé dans tes trésors célestes. [...] Remplis leurs réserves du fruit du blé, de la vigne et de l'olivier et leurs âmes de foi et de justice.

48. Voir sur ce point les arguments de Grégoire de Nicée, hostile à la conversion forcée des Juifs par Basile I<sup>er</sup> (G. DAGRON, *Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs*, *TM* 11, 1991, p. 313-357).

49. Sur l'attitude des Juifs lors de la conquête perse, voir B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII<sup>e</sup> siècle*, t. II, Paris 1992, p. 152-153 et p. 162-163. En ce qui concerne l'attitude des Juifs pendant la conquête arabe, W. E. Kaegi rappelle que les Juifs de Syrie devaient être hostiles à Héraclius à cause de sa politique de conversion forcée, mais ne trouve pas d'exemple de ville ouverte par les Juifs (W. E. KAEGI, *Byzantium and the early Islamic conquests*, Cambridge 1992, p. 116-117). Pour la Palestine, on attribue à la trahison d'un Juif la reddition de Césarée (AL-BALADHURI, cité dans R. SCHICK, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule, A historical and archaeological study*, Princeton 1995 [Studies in Late Antiquity and Early Islam 2], p. 277).

50. Une fois encore, on peut noter la convergence des positions carolingiennes avec les positions isauriennes : cf. la défense de la sacralité de l'église dans les *Libri Carolini* (IV 2), citée par J. M. SANSTERRE, *Attitudes occidentales à l'égard des miracles d'images dans le Haut Moyen Age*, *Annales HSS*, 1998, 6, p. 1219-1241, ici p. 1225.

51. Voir sur ce point MONDZAIN, *Image*, cité *supra* n. 4, p. 187.

52. *Euc. Barberini*, éd. PARENTI, VELKOVSKA, p. 253-254.

Augmente, fais croître leurs bêtes et leurs troupeaux, ce pour quoi ils t'apportent le sacrifice de cette bête comme prix de la compensation.

Le sacrifice d'une bête, en milieu rural, était certainement une forme de dévotion répandue, comme en témoigne pour le VI<sup>e</sup> siècle la *Vie de Nicolas de Sion*<sup>53</sup> et comme elle l'est encore aujourd'hui en Géorgie<sup>54</sup>, peut-être même plus largement répandue que le pèlerinage aux reliques ou le culte rendu à l'icône. Certes, ladite prière ne se retrouve dans aucun euchologe grec postérieur, mais elle se trouve dans l'Euchologe arménien<sup>55</sup> et une coutume assez proche existait encore au XIX<sup>e</sup> siècle en Mingrélie au monastère d'Ilori<sup>56</sup>. Le sacrifice n'est pas adressé directement à Dieu, mais à un saint qui paraît un médiateur indispensable et qui fait jouer à plein sa capacité d'intercession : le bœuf sera « apporté » par le saint à Dieu, ce qui rendra possible son acceptation par la divinité.

Cette « prière pour le sacrifice des bœufs » conservée dans l'*Euchologe Barberini* montre comme, pour cette période, nous sommes enfermés dans des sources étroites et partisans. Tout à coup, une autre forme de dévotion apparaît et gagne une crédibilité inattendue. Les pratiques dévotes étaient sans doute plus variées que notre misérable documentation ne le laisse apparaître. Mais l'effort isaurien de concentration du sacré sur l'édifice de culte et particulièrement sur son sanctuaire ne fait, lui, guère de doute.

Marie-France Auzépy  
(Université Paris VIII)

53. Nicolas fait une tournée des églises aux alentours de son monastère et y sacrifie des bœufs, sacrifices accompagnés de banquets avec la population : *Vie de Nicolas de Sion* (BHG 1347) §54-57 (trad. angl., I. ŠEVČENKO, N. P. ŠEVČENKO, *The Life of St Nicholas of Sion*, Brookline 1984, p. 84-91 ; trad. all., H. BLUM, *Die Vita Nicolai Sionitae*, Bonn 1997, p. 72-75).

54. Comme j'ai pu le constater le jour de l'Assomption de la Vierge autour de l'église de Kasbegi.

55. F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, p. 413, cité dans *Euc. Barberini*, éd. PARENTI, VELKOVSKA, p. 253.

56. Lors de la fête de saint Georges, un bœuf entrait miraculeusement dans l'église fermée, et était ensuite tué hors de l'église et les morceaux partagés entre les participants après que les premiers morceaux avaient été envoyés aux princes : « Il y a beaucoup de gens qui mangent de cette chair sur le champ avec grande ardeur et dévotion ni plus ni moins que si c'était la communion » dit Jean Chardin qui avait assisté à la chose en 1672 (Fr. CUMONT, *St. George and Mithra 'the cattle-thief'*, *Journal of Roman Studies*, 1937, p. 63-71).

# LE SACRÉ DANS LE PALAIS FRANC\*

Josiane BARBIER

« Demeure des anges » (Ingelheim), « Jérusalem » (Aix-la-Chapelle)<sup>1</sup>, il n'est pas d'épithètes ou d'étymologies littéraires qui n'aient loué la « sacralité » du palais carolingien<sup>2</sup> : le sacre royal, signe de l'élection divine, nimbait le Carolingien et son palais, parfois appelé *sacrum palatium*<sup>3</sup>, d'une aura vénérable. Mais déjà les Mérovingiens, en qui leurs contemporains reconnaissaient Constantin (Clovis), Melchisédech (Childebert I<sup>er</sup>) ou David (Clotaire II)<sup>4</sup>, avaient reçu de leur orthodoxie religieuse et de la légitimation impériale un charisme qui avait doté leurs palais d'une certaine sacralité<sup>5</sup>. Les rapprochements établis entre le souverain franc et des figures de rois et prêtres de l'Ancien Testament rappelaient que le roi mérovingien, héritier de l'empereur chrétien, était un élu de Dieu et une image du Christ-roi ; son palais était sacré à raison de la tonalité religieuse qui baignait son pouvoir et qui fut par la suite très intensifiée par les Carolingiens.

Cette « sacralité » était mesurée par le regard que l'on portait sur la demeure royale et sur le comportement que l'on devait avoir au palais et à ses abords. Il n'y a pas trace qu'elle se soit traduite par une interdiction ni une restriction de l'accès du commun au palais<sup>6</sup> ; les bâtiments palatiaux eux-mêmes ne paraissent

\* De manière à alléger l'apparat critique, on donnera en note les références minimales nécessaires à la justification du texte.

1. Ingelheim : RICHER, *Historiae*, éd. R. LATOUCHE, Paris 1930-1937, 2 vol. (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge 12 et 17), l. II, c. 69, t. I, p. 240 ; Aix-la-Chapelle : ALCUIN, *Alcuini epistolae*, éd. E. DÜMMLER, *MGH Epistolae* IV, Berlin 1895, n° 45, p. 235.

2. Voir aussi P. RICHÉ, Les représentations du palais dans les textes littéraires du haut Moyen Âge, *Francia* 4, 1976, p. 161-171 [cité RICHÉ].

3. Les principales occurrences sont données et commentées par T. ZOTZ, *Palatium et curtis*. Aspects de la terminologie palatiale au Moyen Âge, dans *Palais royaux et princiers au Moyen Âge*, sous la dir. d'A. RENOUX, Le Mans 1996, p. 7-15, à la p. 9 [cités respectivement ZOTZ et *Palais royaux*].

4. Clovis/Constantin : GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, éd. H. OMONT, G. COLLON, nouv. éd. R. POUPARDIN, Paris 1913 (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire), l. II, c. XXII (31), p. 63 [cité GRÉGOIRE DE TOURS] ; Childebert I<sup>er</sup>/Melchisédech : poème de Fortunat, cité et commenté en dernier lieu par I. WOOD, *The Merovingian Kingdoms, 450-751*, 4<sup>e</sup> éd., Harlow 1997, p. 67 ; Clotaire II/David : adresse des évêques au roi lors du concile dit de Clichy (626/627), voir J. BARBIER, Le système palatial franc : genèse et fonctionnement dans le nord-ouest du *regnum*, *Bibliothèque de l'École des Chartes* 148, 1990, p. 245-299, aux p. 265-267 [cité BARBIER].

5. La tradition germanique contribuait aussi à sacraliser le palais franc : RICHÉ, p. 169-171.

6. L'aisance avec laquelle les assassins de Sigebert I<sup>er</sup> à Vitry-en-Artois en 575 (GRÉGOIRE DE TOURS, l. IV, c. XXXVI [51], p. 148), de Chilpéric I<sup>er</sup> à Chelles en 584 (*ibid.*, l. VI,

pas avoir été isolés de leur environnement, sinon par une clôture. Mais le palais devait être un havre de paix et d'ordre, refléter sur terre la quiétude de la Cité céleste pour rester *sacrum* et ne pas devenir *sacrilegium*<sup>7</sup>. Cette exigence ecclésiastique carolingienne, assimilée par les souverains, conduisait à une analogie intellectuelle et affective entre l'enclos palatial et la zone d'asile de l'église et de son aître<sup>8</sup>, sans qu'il y ait eu bien sûr d'identification entre palais et église. Si le palais abritait un être à part, il n'était en rien la demeure d'un dieu : il devait être un miroir de la cour céleste, où, à l'instar du Christ, le Carolingien régnait avec douze grands officiers<sup>9</sup>.

Au reste, si la présence d'édifices cultuels – oratoire(s), chapelle(s), église(s), monastère(s) – dans les limites du palais renforçait la « sacralité » de l'enclos palatial tout entier, elle relativisait celle de ses bâtiments « civils », moins « sacrés » que ses constructions religieuses. La présence d'édifices cultuels dans le palais franc nous paraît aller de soi, puisqu'aussi bien le palais impérial de Constantinople, peu ou prou modèle pour les Occidentaux, en était pourvu. Il convient cependant de dépasser l'évidence et de s'interroger sur les fonctions dévolues à ces édifices religieux et sur leur situation topographique dans le palais. Les évolutions saisies peuvent suggérer, entre autres, comment le roi franc se situait entre Dieu et les hommes, expliquer pourquoi des monastères furent introduits dans l'espace palatial carolingien. Ces questions mériteraient une étude plus approfondie que les quelques jalons proposés ici à partir d'exemples empruntés à l'ouest du monde franc, entre Seine et Meuse – là où traditions romaine, mérovingienne et pippinide fusionnèrent et où s'établit le centre politique du *regnum*. Caractérisons au préalable « le » palais franc et sa topographie.

## I. LE PALAIS ET SA TOPOGRAPHIE

### Le palais et les palais

Le Code théodosien avait réservé au seul empereur, à l'exclusion de tout agent impérial, l'usage des *palatia* (*palatia nostra*)<sup>10</sup>, ces édifices le plus souvent citadins présents dans tout l'Empire et propres à accueillir l'empereur lors de ses déplacements dans les provinces. En 507/508, l'empereur délégua à Clovis, avec

c. XXXIII [46], p. 248) et de Childebart II à Marlenheim en 590 (l'entreprise échoua, mais le meurtrier s'était avancé jusque dans l'oratoire : *ibid.*, l. X, c. XVIII, p. 441) réussirent à approcher le roi suggère une certaine facilité d'accès au palais, outre les probables complicités dont ils bénéficiaient ; l'aménagement de cimetières pour les pauvres et les voyageurs dans le palais de Compiègne en 915-918, par exemple, va dans le même sens (voir ci-dessous p. 40).

7. Lettre des évêques de Francie occidentale rédigée par Hincmar de Reims et adressée à Louis le Germanique en 858, *MGH Capitularia regum Francorum*, éd. A. BORETIUS et V. KRAUSE, II, Hanovre 1897, n° 297, p. 431 [cité *MGH Capit.*] ; passage commenté en dernier lieu dans ZOTZ, p. 7. Voir aussi, sur la paix au palais et à ses abords, le capitulaire de Louis le Pieux sur la discipline au palais d'Aix (ca 820 ?), *ibid.* I, Hanovre 1883, n° 146, p. 297-298, le capitulaire de Carloman II pris au palais de Ver en 884, *ibid.* II, n° 287, p. 371-375, et les textes littéraires cités et commentés par RICHÉ, *passim*.

8. Sur l'asile ecclésiastique, voir par exemple A. DUCLOUX, *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV<sup>e</sup>–milieu du V<sup>e</sup> s.)*, Paris 1994, et, dans une chronologie plus large, B. ROSENWEIN, *Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca 1999.

9. HINCMAR, *De ordine palatii*, *MGH Capit.* II, p. 517-530, au c. 16, p. 523.

10. *CTh*, VII, 10. 1-2, p. 333 (*Ne quis in palatiis maneat*, 405-407).



l'autorité et les attributs du *princeps*, l'usage des *palatia* et celui du terme *palatium* pour désigner sa résidence<sup>11</sup>. Ces bases impériales expliquent que le *palatium* du haut Moyen Âge occidental ait eu un double visage : le terme désignait la résidence du roi franc en général – avec la notion indissociable de centre de gouvernement ; c'était aussi une épithète et parfois un nom attachés à des bâtiments particuliers, anciennes résidences impériales ou résidences franques traditionnelles. Établis dans une partie du monde romain, les rois francs eurent ainsi des *palatia*. Chacun d'eux représentait « le » palais et le pouvoir souverain, certains eurent une place éminente, mais aucun ne fut comparable, par son rôle, sa monumentalité et sa situation urbaine, au Grand Palais de l'empereur byzantin à Constantinople.

Ces *palatia* étaient concentrés pour l'essentiel entre Seine et Meuse, dans cette région qu'E. Ewig a qualifiée avec bonheur de « province royale », où s'élevaient les principaux sanctuaires royaux<sup>12</sup>. Les rois du VI<sup>e</sup> siècle ont repris et adapté le modèle impérial et sans doute celui des gouverneurs provinciaux dont ils étaient les héritiers, en centrant leur pouvoir en une cité et en un palais urbain (à Paris, Soissons, Orléans, Reims), autour desquels gravitaient un très petit nombre de palais (par exemple Nogent et Chelles en Paris, Berny et Compiègne en Soissonnais au VI<sup>e</sup> siècle). L'implantation de la capitale de Clovis à Paris en 507/508 et les partages du *regnum Francorum* au VI<sup>e</sup> siècle ont dessiné une première carte de palais autour de quelques cités privilégiées comme Paris et Soissons, où les rois édifièrent également des mausolées dynastiques<sup>13</sup>.

À partir du début du VII<sup>e</sup> siècle, cette géographie évolua sans subir de modification majeure, mais le centre du royaume, encore situé en 614 dans la ville de Paris, fut vers 625/626 déplacé par Clotaire II de l'île de la Cité jusqu'à la villa suburbaine de Clichy, auprès de la basilique dédiée à saint Denis, protecteur particulier du roi. La carte des palais tendit dès lors à se différencier pour trois siècles de celle des cités ; plus exactement, échappant à l'attraction urbaine – qui n'est peut-être qu'une construction d'historiens –, la géographie palatiale se développa selon une logique calquée sur les préoccupations politiques et religieuses des souverains. Celles-ci portèrent au premier plan tel ou tel palais – Clichy dans la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle, Compiègne à partir des années 650/680, Quierzy dès les années 710/741, Herstal puis Aix-la-Chapelle à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, pour ne citer que les plus connus<sup>14</sup>. Certains de ces palais furent des centres politiques et symboliques de premier ordre pendant plusieurs règnes, comme Nogent ou Compiègne sous les Mérovingiens, ou pendant plus d'un siècle, comme Quierzy, Aix-la-Chapelle et Compiègne sous les Carolingiens<sup>15</sup>. Ces *palatia* sont bien entendu les mieux documentés.

11. F. STAAB, *Palatium in der Merowingerzeit. Tradition und Entwicklung*, dans *Die Pfalz. Probleme einer Begriffsgeschichte vom Kaiserpalast auf dem Palatin bis zum heutigen Regierungsbezirk*, éd. F. STAAB, Spire 1990, p. 49-67. Voir aussi ZOTZ, p. 8.

12. E. EWIG, *Résidence et capitale pendant le haut Moyen Âge*, rééd. dans E. EWIG, *Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952-1973)*, éd. H. ATSMÄ, t. I, Munich 1976, p. 362-408, à la p. 407.

13. BARBIER, p. 255-263 (avec les références utiles).

14. *Ibid.*, p. 264-290.

15. *Ibid.*, *passim*. Voir aussi pour Nogent J. BARBIER, *Le palais de Nogent et les résidences mérovingiennes de l'est parisien*, dans *Vincennes aux origines de l'État moderne*, éd. J. CHAPELOT, E. LALOU, Paris 1996, p. 1-12, aux p. 7-9.

## Topographie théorique

À quelque type qu'elles appartiennent, les sources qui nous renseignent sur la topographie des palais francs occidentaux sont réduites, tout particulièrement en ce qui concerne les résidences mérovingiennes. Si la part de l'héritage romain dans la topographie palatiale a pu être mise en évidence en Italie, sur fond de documents iconographiques et archéologiques<sup>16</sup>, il n'en va pas de même, sauf exception<sup>17</sup>, au nord-ouest des Alpes. Quant aux descriptions littéraires, leur nature même suggère les limites de l'usage documentaire que l'on en peut faire ; au demeurant, il n'est besoin que d'évoquer les utilisations imprudentes de l'*expositio vocabulorum palatii*, annexée à la *Passio s. Thome* dès le IV<sup>e</sup> siècle et glosée dans des manuscrits carolingiens aussi bien « français » qu'« italiens »<sup>18</sup>, pour mesurer à quel point nous sommes démunis pour broser un portrait-robot du *palatium*.

Ses éléments constitutifs sont pourtant reconnus<sup>19</sup>. À la double fonction politique et résidentielle du palais répondaient d'une part l'*aula*, salle de réception de type basilical empruntée au vocabulaire architectural de l'Antiquité tardive, d'autre part des pièces d'habitation appelées selon les cas *domus*, *camera*, *cubiculum*. On trouvait enfin dans le palais un ou plusieurs édifices cultuels, *oratorium* désigné aussi comme *capella* sous les Carolingiens, *ecclesia*, *basilica*, *monasterium* même. Mise à part la forme architecturale de l'*aula*, au reste plus supposée que réellement repérée pour l'époque mérovingienne, on ignore tout de la monumentalité, des dispositions et des relations respectives de ces différentes parties du palais avant l'époque carolingienne.

C'est alors que des textes littéraires et diplomatiques, des fouilles archéologiques ménagent des aperçus plus ou moins nets sur l'organisation topographique de palais centraux ou orientaux comme Aix, Francfort et Ingelheim et, dans l'espace considéré, Attigny, Compiègne, Gondreville<sup>20</sup>. Par-delà la diversité des cas

16. F. BOUGARD, Palais princiers, royaux et impériaux de l'Italie carolingienne et ottonienne, dans *Palais royaux*, p. 181-196, aux p. 188-190 [cité BOUGARD].

17. D. PERRUGOT, Le palais mérovingien de Malay (Yonne). Histoire et archéologie, dans *Palais royaux*, p. 147-156.

18. BOUGARD, p. 195.

19. Sur ce qui suit, voir par exemple ZOTZ, p. 8-11 (avec les références utiles), ainsi que les recherches allemandes récentes sur les palais d'après la bibliographie donnée par ID., Bilan des recherches menées récemment en Allemagne sur les palais royaux. Bibliographie : 1990-1996, dans *Palais royaux*, p. 169-171 [cité ZOTZ, Bilan], les recherches italiennes résumées dans BOUGARD, *passim*, et les recherches dans le domaine « français » résumées dans J. BARBIER, Le haut Moyen Âge (V<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles), dans *Palais médiévaux (France-Belgique). 25 ans d'archéologie*, sous la dir. d'A. RENOUX, Le Mans 1994 (Publications de l'Université du Maine), p. 9 [cité *Palais médiévaux*].

20. Les résultats des travaux considérables menés sur Aix, Francfort et Ingelheim ont été commodément rassemblés par G. STREICH, *Burg und Kirche während des deutschen Mittelalters. Untersuchungen zur Sakraltopographie von Pfalzen, Burgen und Herrnsitzen. Teil I. Pfalz-und Burgkapellen bis zur staufischen Zeit*, Sigmaringen 1984 (Vorträge und Forschungen 29-1) [cité STREICH], à compléter par la bibliographie et les commentaires de L. FALKENSTEIN (Charlemagne et Aix-la-Chapelle, dans *Le souverain à Byzance et en Occident du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle*, éd. A. DIERKENS, J.-M. SANSTERRE, Bruxelles 1991 [= *Byz.* 61-1, 1991], p. 231-289 [cités respectivement FALKENSTEIN et *Le souverain*]) et par la bibliographie de ZOTZ, Bilan. Sur Attigny : J. BARBIER, E. ROBERT, 5. Attigny, dans *Palais médiévaux*, p. 25-27 ; sur Compiègne : J. BARBIER, M. PETITJEAN, 10. Compiègne, dans *Palais médiévaux*, p. 37-40 [cité BARBIER, PETITJEAN] et M. PETITJEAN, Fouilles sur le site palatial caro-

d'espèce, deux traits d'ensemble se dégagent au cours du IX<sup>e</sup> siècle, qu'on ne saurait cependant généraliser aux palais pour lesquels les témoignages font défaut. D'une part une tendance à distinguer matériellement l'*aula* et l'*oratorium* : édifices séparés, éloignement des bâtiments civils et religieux accentué ou compensé par une galerie de liaison<sup>21</sup>. D'autre part, dans un ou deux palais de Charlemagne (à Aix et à Ingelheim), l'élaboration de plans d'ensemble réguliers, avec des modules de construction auxquels on a voulu attribuer un sens symbolique soulignant la « sacralité » du palais, car les nombres mis en œuvre dans la confection de ces plans revêtaient une signification mystique essentielle dans l'exégèse du temps<sup>22</sup>.

En somme, le palais franc, où s'élevèrent dès ses origines documentées un ou plusieurs édifices sacrés, connu, au moins sous les Carolingiens et au moins dans quelques *palatia*, une organisation topographique qui séparait un pôle civil et un pôle religieux, et que l'on croirait volontiers inspirée de la conception gélasienne des deux pouvoirs, très méditée dans l'Occident carolingien. Pour appréhender le sens de cette évolution topographique carolingienne et lui apporter le cas échéant des nuances, il est nécessaire de sortir d'une description abstraite et de s'attarder sur la place et le rôle du sacré dans la vie au palais.

## II. CONTOURS DU SACRÉ AU PALAIS

### Hors du palais : sacres et funérailles royales

Les rois naissaient et étaient élevés au palais, ils y étaient usuellement couronnés et l'on ne saurait citer par le menu toutes les mentions de couronnements

lingien de Compiègne dans l'Oise, dans *Palais royaux*, p. 157-165 ; sur Gondreville, la lettre de Frothaire, évêque de Toul, adressée à l'archichapelain Hilduin à la fin de 828 ou au début de 829 rappelle que *cum in palatio Gundunvile dominus imperator hoc anno staret [...] iuxit ut in fronte ipsius palatii solarii opus construerem de co in capellam veniretur* (La correspondance d'un évêque carolingien. Frothaire de Toul [ca 813-847], avec les lettres de Theuthilde, abbesse de Remiremont. Séminaire de latin médiéval de M. PARISSE. Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne, Paris 1998 [Textes et documents d'histoire médiévale 2], n° 11, p. 110-114, à la p. 112).

21. Sur la galerie unissant à Aix l'*aula* à la *basilica*, coupée en son milieu par un porche monumental, commentaire dans FALKENSTEIN, p. 248-249 ; sur la possible galerie à étage (*solarium*) unissant le *palatium*, c'est-à-dire l'*aula*, à la chapelle à Gondreville, voir n. précédente. — La situation respective de l'*aula* et du bâtiment religieux varie suivant les palais, tout en obéissant dans certains cas à une volonté d'organisation géométrique : parallélisme à Aix et peut-être à Ingelheim dans un premier état (puis situation perpendiculaire) ; alignement à Francfort et sans doute à Compiègne.

22. L'hypothèse de la construction du palais d'Aix dans un carré idéal de 360 pieds carrés, qui avait été avancée par L. Hugot en 1965, est discutée et rejetée par FALKENSTEIN, p. 240, n. 31. — Si le palais d'Aix n'était pas inscrit dans un carré (symbole du monde), le nombre huit donné par l'octogone de la basilique palatine évoquait pour sa part la Vierge et la Résurrection (H. MEYER, R. SUNTRUP, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutung*, Munich 1987, s. v.), et le nombre cent – celui des colonnes du palais d'Ingelheim d'après le poète Ermold le Noir (ERMOLD LE NOIR, *Poème sur Louis le Pieux*, dans ID., *Poème sur Louis le Pieux et épîtres au roi Pépin*, éd. et trad. E. FARAL, Paris 1964 [Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge], p. 157 [cité ERMOLD]) – fondait les dimensions idéales du temple d'Ezéchiël (D. IOGNA-PRAT, Le culte de la Vierge sous le règne de Charles le Chauve, dans *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, études réunies par D. IOGNA-PRAT, É. PALAZZO, D. RUSSO, Paris 1996, p. 65-98, à la p. 69 [cité IOGNA-PRAT]).

royaux au palais, tels ceux de Louis le Pieux à Aix-la-Chapelle en 813, de Charles le Chauve à Quierzy en 838, ou, bien plus tôt, de Sigebert I<sup>er</sup> à Vitry-en-Artois en 575<sup>23</sup>. Contrairement au rite laïque du couronnement, le sacre royal, cérémonie religieuse introduite en Gaule en 751, se déroulait dans une basilique extérieure au palais, Saint-Médard en 751 (Pépin le Bref), Saint-Denis en 754 (Pépin le Bref, Carloman I<sup>er</sup>, Charlemagne), Saint-Remi de Reims en 954 (Lothaire), ou en une cathédrale, celle d'Orléans (Charles le Chauve) en 848, de Metz (Charles le Chauve) en 869, de Reims (Charles le Simple) en 893<sup>24</sup>. On en concluerait volontiers que le palais, quel que fût son « équipement » religieux, ne pouvait par définition être le lieu du sacre : il fallait que le roi carolingien sorte de son palais pour recevoir le signe de son élection divine en un lieu dénué de toute compromission avec le pouvoir temporel.

Au soir de sa vie, le roi pouvait abandonner son palais pour se réfugier auprès d'un saint vénéré : ainsi Dagobert I<sup>er</sup> en 638/639 et Pépin le Bref en 768 vécurent-ils leurs derniers instants à Saint-Denis près de Paris<sup>25</sup>. Ce faisant, ils anticipaient leur destinée ultime. Car les souverains francs étaient ensevelis hors du palais, à commencer par Clovis qui avait édifié à Paris un mausolée dédié aux saints Apôtres, à l'imitation du mausolée constantinien de Constantinople<sup>26</sup>. Ses successeurs voulurent être inhumés *ad sanctos* dans des basiliques suburbaines qu'ils avaient pu fonder, ou qui étaient célèbres pour les vertus thaumaturgiques de leur patron : Saint-Vincent-et-Sainte-Croix de Paris, Saint-Médard de Soissons, Saint-Denis, Saint-Arnoul de Metz ou Saint-Remi de Reims<sup>27</sup>. Le détenteur éphémère du pouvoir terrestre rejoignait ainsi ses sujets dans leur quête de protecteurs invisibles, selon une coutume qui soulignait sa fragilité humaine et sa soumission au Roi des rois.

La tradition qui voulait que le sacre fût étranger au palais souffrit des exceptions : les sacres de Louis II le Bègue en 877, d'Eudes en 888, de Louis V en 979 prirent place au palais de Compiègne, dans la basilique Sainte-Marie fondée en 875 par Charles le Chauve<sup>28</sup>. On connaît de même trois exceptions à la règle de

23. Les rituels mérovingiens d'accession au trône ne sont pas connus dans le détail : Sigebert I<sup>er</sup> fut assassiné à Vitry-en-Artois en 575 alors que les Francs du royaume de son frère l'élevaient sur le pavois (références en n. 6). Détail des sacres et couronnements carolingiens : R.-H. BAUTIER, Sacres et couronnements sous les Carolingiens et les Premiers Capétiens. Recherches sur la genèse du sacre royal français, *Annuaire - Bulletin de la Société de l'histoire de France 1987-1988*, Paris 1989, p. 7-56 (= *Recherches sur l'histoire de la France médiévale. Des Mérovingiens aux premiers Capétiens*, Aldershot 1991, II) [cité BAUTIER] : respectivement p. 28 et 33.

24. BAUTIER, respectivement p. 11-14, 51, 35, 38, 49.

25. Dagobert à Saint-Denis : *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations*, trad. et introd. J.-M. WALLACE-HADRILL, Londres 1960, c. 79, p. 67 [cité FRÉDÉGAIRE] ; Pépin à Saint-Denis : *ibid.*, continuations, c. 53, p. 120-121.

26. Détail des sépultures royales dans A. ERLANDE-BRANDENBURG, *Le roi est mort : étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, Genève 1975 (Bibliothèque de la Société française d'archéologie 7), p. 49-69 [cité ERLANDE-BRANDENBURG]. Sur le mausolée de Clovis : P. PÉRIN, La tombe de Clovis, dans *Media in Francia : recueil des mélanges offerts à Karl-Ferdinand Werner à l'occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire...*, Maulévrier 1989, p. 364-378.

27. Sur ces basiliques, voir aussi. K.-H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zum Mitte des 8. Jahrhunderts : ein historischer Katalog*, Munich 1971 (Münstersche Mittelalterschriften 4), p. 461-463, 469-485 [cité KRÜGER].

28. BAUTIER, p. 45, 48, 51.

l'inhumation hors du palais : Charlemagne fut enterré dans la basilique Sainte-Marie du palais d'Aix en 814, Louis II le Bègue dans la basilique Sainte-Marie du palais de Compiègne en 879, comme Louis V en 987<sup>29</sup>. Si ces exceptions sont chacune liées à la conjoncture politique<sup>30</sup>, il n'en demeure pas moins qu'elles ont trouvé place dans des fondations palatines exceptionnelles. Nous y reviendrons.

### Vivre et gouverner en roi chrétien au palais...

Sacre et funérailles mis à part, la vie chrétienne du roi franc avait pour cadre ses palais, d'où le Carolingien sortait parfois lors des principales fêtes liturgiques pour se rendre dans de grands sanctuaires du *regnum* comme Saint-Denis, Saint-Martin de Tours, Saint-Médard de Soissons<sup>31</sup>. Le palais franc comprenait nécessairement un lieu de culte où l'on célébrait l'office divin, où le souverain pouvait participer à l'eucharistie et recevoir les autres sacrements. Cette pièce ou cet édifice sont reconnus comme l'*oratorium* du palais, dont la présence au sein des bâtiments palatiaux n'était pas spécifique à la demeure royale, mais un caractère partagé avec les résidences aristocratiques. Cet « oratoire » pouvait être une église baptismale<sup>32</sup> ; il est assez peu attesté, quoique régulièrement, dans les sources contemporaines : la *domus* de Marlenheim en était pourvue sous Childebert II (575-595)<sup>33</sup>, comme le palais de Nogent sous Thierry III en 675 – on parle à son sujet de *sanctuarium dominicum* –<sup>34</sup>, ceux de Luzarches en 679<sup>35</sup>, de Ponthion en 754, de Compiègne avant 875<sup>36</sup>.

L'oratoire palatin était par ailleurs indispensable au gouvernement royal. On y déposait en effet un trésor de reliques enrichi au fil des générations par le zèle des souverains : Clovis II et Bathilde (639-665) possédaient par exemple des reliques de saint Denis, saint Éloi et saint Martin<sup>37</sup>, et l'on connaît l'ardeur de Char-

29. ERLANDE-BRANDENBURG, p. 62-64.

30. Voir BAUTIER et ERLANDE-BRANDENBURG aux passages cités, ainsi que A. DIERKENS, Autour de la tombe de Charlemagne. Considérations sur les sépultures et les funérailles des souverains carolingiens et des membres de leur famille, dans *Le souverain*, p. 156-180, aux p. 160-165, pour les circonstances de l'inhumation de Charlemagne à Aix.

31. Les sources donnent l'impression que les Mérovingiens n'ont pas, contrairement aux rois carolingiens, célébré avec faste les grandes fêtes de l'année liturgique. C'est sans doute une illusion due à la différence de nature entre les sources utilisées pour les Carolingiens, notamment les annales qui tirent leur origine et leur trame des tables pascales, et les sources disponibles sur les déplacements des Mérovingiens, souvent diplomatiques, qui ne permettent pas de savoir où et comment les Mérovingiens célébraient l'année liturgique.

32. La basilique d'Aix-la-Chapelle avait des fonctions paroissiales (voir développement ci-dessous, p. 37), mais ce n'était pas toujours le cas des oratoires palatins. On sait par exemple que le roi Gontran, qui séjournait en 591 au palais de Rueil, fit baptiser son neveu Clotaire II dans le *vicus* voisin de Nanterre, faute sans doute d'un équipement adapté à Rueil même (GRÉGOIRE DE TOURS, l. X, c. XXVIII, p. 453).

33. Voir références en n. 6.

34. *Passio I*, dans *Passiones Leudegarii episcopi et martyris Augustodunensis*, éd. B. KRUSCH, *MGH Scriptores rerum merovingicarum* 5, Hanovre-Leipzig 1910, p. 282-322, c. 18, p. 299-300 [cités respectivement *Passio* et *MGH SRM*].

35. *Chartae latinae antiquiores*, t. XIII, *France I*, éd. H. ATSMÄ, J. VEZIN, Dietikon-Zürich 1981, n° 567 [cité *ChLA XIII*].

36. Ponthion : *Le Liber pontificalis*, éd. L. DUCHESNE, 2<sup>e</sup> éd., Paris 1955 (BEFAR), p. 447 [cité *LP*] ; Compiègne : *Annales Bertiniani*, éd. F. GRAT, J. VIELLIARD, S. CLEMENCET, avec une introduction et des notes par L. LEVILLAIN, Paris 1964 (Société de l'histoire de France), p. 212 [cité *Ann. Bert.*].

37. BARBIER, p. 277 n. 87, 278 n. 90.



lemagne, de Charles le Chauve et de Charles le Simple à collecter ces restes saints. Ces reliques accompagnaient les rois d'un palais à l'autre et devaient assurer la protection du souverain, de sa famille et de ses entreprises. C'est sur ces reliques que l'on prêtait au roi serment d'allégeance ou de vassalité, mais il n'est pas sûr que ces cérémonies avaient lieu dans l'oratoire royal plutôt que dans l'*aula regis* : on ne sait où, par exemple, saint Éloi jura fidélité à Clotaire II à Rueil entre 613 et 629<sup>38</sup>. C'est en revanche dans l'oratoire du palais que l'on prêtait, sur les reliques qui y étaient conservées – sur la prestigieuse *capa sancti Martini* à Luzarches en 679 –, les serments purgatoires prescrits par les différentes phases de la procédure du tribunal palatin<sup>39</sup>. L'oratoire du palais pouvait enfin accueillir une assemblée d'ecclésiastiques convoquée par le roi, comme celle que Pépin le Bref réunit autour du pape à Ponthion en 754, ou comme, toujours à Ponthion, le synode de 876 où Charles le Chauve fit confirmer son accession à l'empire<sup>40</sup>.

La plupart du temps cependant, l'oratoire n'est pas cité expressément et la prudence recommande de ne pas y placer a priori des célébrations liturgiques, des cérémonies religieuses ou des réunions d'évêques localisées de manière imprécise. Qu'en fut-il par exemple des consécration épiscopales faites en 664 à Compiègne *in vico regali*, en 684 à Clichy, *Clippiaco*<sup>41</sup> ? des conciles mérovingiens tenus à Clichy en 636 et 654, à Mâlay en 677<sup>42</sup> ? pour ne pas parler des conciles de Ver (755) et de Compiègne (757) tenus « au palais », du concile de Gentilly (767) tenu *in villa* – les prélats francs prirent alors position à propos des images –<sup>43</sup>, ni des autres conciles carolingiens réunis *in palatio* ? La prudence est d'autant plus nécessaire que quelques témoignages plus explicites montrent une certaine diversité dans les solutions adoptées. Le palais pouvait être pourvu de plusieurs lieux de culte spécialisés : ainsi celui d'Aix, où les serments judiciaires étaient prêtés *in ecclesia sancti Martini, cujus basilica sita est in Aquis palatii*, citée en 834 et sans conteste distincte de la basilique Sainte-Marie qui avait succédé à l'oratoire de Pépin le Bref<sup>44</sup> ; ou bien des édifices sacrés situés hors du palais remplissaient l'une ou l'autre des fonctions que l'on vient de détailler.

### ... et dans ses alentours

Dans son *Historia Francorum*, Grégoire de Tours relate une ténébreuse escroquerie manigancée par un certain Andarcus. Sa victime Ursus fut contrainte de se rendre au palais de Berny – le principal palais soissonnais dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle – pour se justifier devant le roi ; à Berny, Andarcus lui substitua un

38. *Vita Eligii*, éd. B. KRUSCH, dans *MGH SRM* 4, Hanovre-Leipzig 1902, l. I, c. 6, p. 673.

39. *ChLA XIII* n° 567 ; voir aussi BARBIER, p. 278 n. 90.

40. Pépin le Bref : *LP*, p. 447 ; Charles le Chauve : *Ann. Bert.*, p. 201-205.

41. Compiègne en 664 : BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Historia ecclesiastica*, dans *Venerabilis Baedae opera historica*, éd. C. PLUMMER, Oxford 1896, réimp. 1946, t. I, p. 194 ; Clichy en 684 : *Vita Ansberti*, éd. B. KRUSCH, dans *MGH SRM* 3, Hanovre 1896, c. 15, p. 628-629.

42. Sur les conciles mérovingiens, données rassemblées commodément dans O. PONTAL, *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris 1989, p. 226-227, 232 ; environ 1/10<sup>e</sup> des conciles recensés peuvent être localisés dans un palais.

43. Conciles de Ver : *MGH Capit.* I, n° 14, p. 32-37 ; de Compiègne : *ibid.*, n° 15, p. 37-39 ; de Gentilly : *Annales regni Francorum*, éd. F. KURZE, Hanovre 1909 (*MGH. Scriptores rerum germanicarum in usu scholarum* 1), p. 20 [cité *Ann. R. F.*].

44. L. FALKENSTEIN, *Otto III. und Aachen*, Hanovre 1998 (*MGH. Studien und Texte* 22), p. 12-13 [cité FALKENSTEIN, *Otto III.*].

autre Ursus qui prêta les serments requis par la justice royale *ad altarium*, à l'autel d'un édifice religieux non nommé et sis *apud villam Brinnacum*<sup>45</sup>. On ne peut décider s'il s'agissait de l'oratoire du palais de Berny, d'une église comprise dans les limites du palais ou de l'église de la *villa*. Les évêques réunis par le roi Chilpéric I<sup>er</sup> à Berny en 580 pour juger Grégoire de Tours furent pour leur part regroupés dans une *domus*, terme ambigu qui peut désigner une église ou une simple demeure laïque mise à la disposition des prélats<sup>46</sup>.

Le cas de Clichy, premier palais du royaume de Dagobert I<sup>er</sup> (623-639), est plus clair : en 637 ou 638, les chefs des Basques et leur *dux Aigina* vinrent trouver Dagobert I<sup>er</sup> au palais de Clichy et jurèrent là, dans l'église de saint Denis, qu'ils seraient fidèles au roi, à ses fils et au royaume des Francs<sup>47</sup>. Dans la chronique du Pseudo-Frédégaire qui rapporte l'histoire, l'*ecclesia domni Dioninsis* est sans équivoque la basilique Saint-Denis, dont l'*atrium* abritait une basilique Sainte-Marie où les évêques du royaume s'étaient réunis en concile en 626/627<sup>48</sup>. Il ne fait aucun doute que la basilique dédiée au martyr parisien, très proche du palais tout en lui étant extérieure (elle s'élevait dans le *vicus Catulliacus*), jouait à Clichy le rôle tenu ailleurs, en matière de protection royale, de justice et d'assemblées ecclésiastiques, par l'oratoire du palais.

Le palais de Valenciennes – un palais hennuyer de moyenne importance – présente une situation un peu différente : si un jugement de Clovis III, encore connu en original, y fut rendu en 692 ou 693, c'est seulement par la *Passion de saint Sauve*, rédigée à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, que l'on connaît le déroulement d'un autre procès tenu lors d'un champ de mars convoqué par Charles Martel entre 717 et 737<sup>49</sup>. Le coupable prétendit se disculper par serment dans la basilique Saint-Sauve (anciennement basilique Saint-Martin), sise dans le territoire fiscal de Valenciennes, mais sans doute hors du palais. On rapprochera cette configuration de celle observée un peu plus tard à Quierzy : au printemps 754, le roi Pépin le Bref reçut solennellement le pape Étienne II dans ce palais qui était alors son centre politique. Les prélats du royaume y furent rassemblés autour du pape au monastère de Brétigny, situé dans le territoire de Quierzy mais extérieur au palais, comme en témoigne sa localisation et le toponyme qu'il porte : *in Carisiaco villa, Britanniaco monasterio*<sup>50</sup>. Au reste, les témoignages disponibles sur le palais de Corbeny, un palais laonnois de moindre importance, révèlent que le monastère Saint-Marcoul fut établi au début du X<sup>e</sup> siècle dans l'église Saint-Pierre du fisc, hors du palais, ce qui montre que ce type de situation n'avait rien d'exceptionnel<sup>51</sup>.

45. GRÉGOIRE DE TOURS, l. IV, c. XXXII (46), p. 142-144.

46. *Ibid.*, l. V, c. 32 (49-50), p. 201-205.

47. FRÉDÉGAIRE, c. 78, p. 66-67.

48. BARBIER, p. 264.

49. *ChLA t. XIV : France II*, éd. H. ATSMAN, J. VEZIN, Dietikon-Zurich 1982, n° 576 ; *La passion de saint Sauve* (BHL 7472), éd. M. COENS, AB 87, 1969, p. 164-187, c. 17, p. 183-185. Sur Valenciennes sous les derniers Mérovingiens : BARBIER, p. 279-280 ; sur les origines de Saint-Sauve, en dernier lieu : A.-M. HELVÉTIUS, *Abbayes, évêques et laïques. Une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Âge (VII<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècle)*, Bruxelles 1994 (Collection histoire in-8° n° 92), p. 179 s.

50. J. BARBIER, 29. Quierzy, dans *Palais médiévaux*, p. 85-86, à la p. 85.

51. *Recueil des actes de Charles III le Simple, roi de France (893-923)*, éd. P. LAUER, Paris 1940-1949 (Chartes et diplômes relatifs à l'histoire de France publiés par les soins de l'Académie des inscriptions et belles-lettres), n° 53, 22 février 906 [cité LAUER].

### Un modèle insaisissable ?

Il y aurait eu ainsi presque autant de cas de figure que de palais, et une absence de modèle général du « sacré dans le palais ». En réalité, il faut faire leur place aux contingences topographiques locales (exiguïté de l'enclos palatial par exemple), à l'histoire et au rôle de chaque palais (origine, palais principal ou secondaire, palais d'hiver ou palais de chasse, variations d'un règne à l'autre), pour expliquer la diversité constatée, du palais à simple oratoire au palais pourvu de lieux de culte répartis entre l'intérieur et l'extérieur de son enclos. Le palais n'était pas un isolat, il pouvait être comme le centre d'une nébuleuse sacrée où gravitaient quelques édifices cultuels qui lui étaient liés de manière fonctionnelle. La zone palatiale ainsi définie pouvait correspondre aux limites du terroir – *villa* (Berny, Compiègne, Valenciennes) ou fisc (Aix, Corbeny) – où était établi le palais, elle était placée dans la juridiction d'exception de l'administration fiscale ; elle pouvait éventuellement s'étendre au-delà des terres du fisc sur un territoire ecclésiastique, comme à Clichy /Saint-Denis au VII<sup>e</sup> siècle.

Les fonctions premières des édifices sacrés du palais, quant à elles, qu'elles aient été cumulées par un *oratorium*, comme à Ponthion, ou réparties entre plusieurs lieux de culte, comme à Aix-la-Chapelle<sup>52</sup>, étaient clairement définies : permettre au roi et à son entourage de vivre en chrétiens, assurer au souverain franc le soutien tutélaire de Dieu et de ses saints dans son gouvernement, spécialement lors de conciles réunis au palais à la manière impériale et dans l'exercice de la justice, fonction éminente de tout roi chrétien, mais plus encore du roi sacré carolingien.

### Infléchissements carolingiens

De fait, l'avènement de la dynastie carolingienne et le sacre royal eurent plusieurs incidences sur la place du sacré au palais. La sacralisation de la fonction royale et les relations étroites nouées entre Carolingiens et Papauté promurent aux côtés du roi carolingien un conseiller pour les affaires religieuses et ecclésiastiques, qui était aussi le chef des clercs de sa chapelle : l'archichapelain<sup>53</sup>. Cette valorisation de l'oratoire palatin n'était peut-être que l'aboutissement de la croissance institutionnelle du *sanctuarium dominicum*, déjà perceptible dans la *Passio I<sup>a</sup> sancti Leodegarii* des années 683-692<sup>54</sup>, et de l'influence de ses « abbés » à la cour. Elle eut assurément pour conséquence la mise en valeur topographique sinon architecturale de l'oratoire palatin, tout au moins dans les principaux palais, tels Aix et Ingelheim sous Charlemagne.

La romanisation des usages liturgiques à partir du règne de Pépin le Bref, du chant en particulier, entraîna la création d'un corps de chantres logés au palais, ainsi que l'édification, dans les principales résidences royales au moins, d'un lieu de culte adapté au déploiement des chants liturgiques – spécialement lors des grandes fêtes religieuses (Noël, Pâques, Pentecôte) dont les annalistes soulignent la célébration au palais. Il fallait aussi que les *laudes* royales, introduites en Gaule

52. Voir développement ci-dessous p. 37.

53. Sur la chapelle carolingienne et ses antécédents mérovingiens : J. FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige I : Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle*, Hanovre 1959 (MGH. Schriften 16-1).

54. *Passio*, c. 18, p. 299-300.

par Pépin, pussent y être chantées de manière fastueuse. Tout cela concourut à sa manière à valoriser encore l'oratoire palatin, lequel fut parfois doté du statut d'église baptismale où les enfants royaux pouvaient être baptisés, tout comme des princes païens, le saxon Widukind à Attigny en 785, le danois Harald à Ingelheim en 826 – occasions de grandioses mises en scène à la gloire du souverain franc<sup>55</sup>.

Dans ces conditions, il n'est guère étonnant que dans les principaux palais carolingiens comme Aix et Ingelheim, dans d'autres plus obscurs comme Gondreville sous Louis le Pieux<sup>56</sup>, la *capella* ou l'*oratorium* ait été séparé(e) de l'*aula* et des pièces d'habitation, que cette séparation ait pu avoir valeur de symbole – distinction des deux pouvoirs –, et que chapelle ou oratoire ait pu être – avec l'*aula* – un lieu de représentation.

Ces évolutions politiques et institutionnelles carolingiennes ne peuvent cependant pas rendre compte, sans autre analyse, de la fondation d'un monastère de chanoines dans l'enceinte des palais carolingiens d'Aix et de Compiègne, où ce fut le début d'un processus d'« urbanisation sacrée » ; ni a fortiori de la relation étroite qui avait uni le palais mérovingien de Clichy à la basilique Saint-Denis. Il faut dès lors examiner ces palais d'un peu plus près ; ils ont comme point commun d'avoir été chacun à leur tour des palais de référence.

### III. BASILIQUES, MONASTÈRES ET PALAIS

#### Clichy : l'association du palais à une basilique

Le palais de Clichy, situé à quelque six kilomètres au nord de l'île de la Cité à Paris et tout à côté de la basilique Saint-Denis, sur la route de Rouen, fut un centre politique essentiel sous Clotaire II (584-629) et Dagobert I<sup>er</sup>, sinon Clovis II (639-657). Il fut fréquenté par les rois mérovingiens pendant une soixantaine d'années environ (ca 625-ca 684). Exceptionnel par la densité et la qualité des témoignages qui en font état – du moins par rapport aux autres palais mérovingiens –, il l'est aussi par la relation affective que sa localisation exprime entre roi et saint patron, puisque Clotaire II s'installa à Clichy pour se placer sous la protection de saint Denis, son *peculiaris patronus* d'après ses diplômes encore conservés en originaux<sup>57</sup>.

Sous son fils Dagobert I<sup>er</sup>, fervent dévot de saint Denis, la basilique du martyr parisien cumula une partie au moins des fonctions ailleurs dévolues à l'oratoire ou aux églises de la « zone palatiale » (protection du roi, prestation de serments, réunion de conciles)<sup>58</sup>. Voulant sans doute renforcer la protection du saint sur son palais et son gouvernement, Dagobert instaura aussi à Saint-Denis la louange perpétuelle, prière incessante pour le roi et le royaume reprise des usages byzantins et déjà introduite en Occident, à Saint-Maurice d'Agaune et à Saint-Marcel de Chalon<sup>59</sup>. Il fut d'ailleurs inhumé à Saint-Denis, contrairement à ses premières

55. Baptême de Widukind à Attigny : *Ann. R. F.*, p. 70 ; d'Harald à Ingelheim : ERMOLD, p. 167-179. Au vrai, on ne sait où exactement ces baptêmes furent célébrés.

56. Voir n. 20.

57. BARBIER, p. 264-278.

58. Voir ci-dessus p. 33.

59. FRÉDÉGAIRE, c. 79, p. 68. Sur la louange perpétuelle et sa diffusion dans les royaumes francs : KRÜGER, p. 475-476.

dispositions selon lesquelles il avait choisi Saint-Vincent-et-Saint-Germain de Paris<sup>60</sup>. La basilique semble presque être devenue une annexe sacrée du palais de Clichy – y compris comme mausolée royal –, mais son statut juridique conduit à nuancer le propos : elle était indépendante du roi qui n'était au fond que le premier de ses bienfaiteurs. Saint-Denis s'élevait en effet dans un *vicus* extérieur au fisc ; elle était sous l'autorité de l'évêque de Paris<sup>61</sup>, qui ne fut peut-être pas entièrement étranger à l'échec de la réforme liturgique de Dagobert<sup>62</sup>.

De l'association, nouvelle dans les régions considérées, entre le palais de Clichy et la basilique Saint-Denis, il faut retenir la répartition des fonctions sacrées et profanes, ordinairement dévolues au palais et à l'aire palatiale, en deux pôles, l'un profane (le palais), l'autre sacré (la basilique). Cette polarisation anticipait en quelque sorte les réalisations carolingiennes (polarisation *aula/capella*), comme l'instauration de la *laus perennis* à Saint-Denis préfigurait l'une des tâches demandées aux monastères palatins des IX<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècles<sup>63</sup>. Mais à Clichy/Saint-Denis, il y avait juxtaposition de la basilique et du palais et non symbiose de ces éléments, comme dans le palais carolingien : les fonctions sacrées du palais étaient « extériorisées » et comme « absorbées » par une basilique particulièrement vénérable et qui lui était étrangère. De ce fait, le palais de Clichy paraît être pour ainsi dire dans la dépendance de la basilique Saint-Denis, presque son annexe laïque.

### Après Clichy : l'importance de l'oratoire royal

L'expérience prit fin avec Dagobert. Son fils Clovis II, avec son épouse Bathilde, puis leur fils Clotaire III (657-673) instaurèrent la louange perpétuelle dans les *seniores basilicae* du royaume, confiées à des communautés régulières et dotées d'une autonomie spirituelle et temporelle. Les saints du royaume furent désormais constamment sollicités en plusieurs monastères du *regnum*, à Saint-Denis, Saint-Médard de Soissons, Saint-Germain d'Auxerre, Saint-Pierre-le-Vif à Sens, Saint-Aignan d'Orléans, Saint-Martin de Tours. Cela eut en quelque sorte pour effet de couvrir le royaume d'une protection sacrée<sup>64</sup>.

Dès lors, il fut d'autant moins nécessaire aux souverains d'installer leurs palais près d'une basilique que la pratique nouvelle de fragmentation des corps saints compléta le lot de reliques de l'oratoire royal (un bras de saint Denis et le crâne de saint Éloi à côté de la *capa* de saint Martin)<sup>65</sup>, garantissant au roi la présence efficace de ses protecteurs dans son palais. Les fonctions sacrées du palais mérovingien se concentrèrent désormais dans l'oratoire, qui commence d'être cité dans les sources contemporaines, en particulier à l'occasion des jugements du tribunal royal<sup>66</sup>. *Laus perennis* extérieure au palais, importance croissante de

60. ERLANDE-BRANDENBURG, p. 52.

61. J. SEMMLER, Saint-Denis : von der bischöflichen Coemeterialbasilika zur königlichen Benediktinerabtei, dans *La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850*, éd. H. AT SMA, t. 2, Sigmaringen 1989 (Beihefte der Francia 16), p. 75-123, aux p. 82-85.

62. L'échec de l'introduction de la *laus perennis* à Saint-Denis est attribué par le Pseudo-Frédégaire à la faiblesse ou à la complaisance (*facelitas*) de l'abbé Aigulfus, chef des clercs de Saint-Denis soumis à l'évêque : FRÉDÉGAIRE, c. 79, p. 68.

63. Voir développement ci-dessous p. 38-39.

64. BARBIER, p. 276-277.

65. Références en n. 37.

66. Références en n. 39.



l'oratoire du palais : voilà une configuration qui annonce celle des palais des premiers Carolingiens avec leur chapelle, avant les modifications apportées à ce modèle par le palais de Charlemagne à Aix-la-Chapelle.

### **Aix-la-Chapelle : l'intégration du monastère et de la *laus perennis* au palais**

On ne saurait ici ne serait-ce que résumer les multiples contributions auxquelles le prestigieux palais de Charlemagne (768-814) a donné lieu<sup>67</sup>. Bornons-nous à rappeler sommairement les principaux caractères du palais d'Aix : la *villa* d'Aix, fréquentée par Pépin le Bref en 765, fut transformée par Charlemagne, à partir de 794, en « résidence d'hiver permanente » et « siège de son gouvernement »<sup>68</sup>. Charlemagne y fit élever un important ensemble monumental restitué par les fouilles archéologiques, dont la *basilica*, somptueusement décorée et conservée de nos jours, fut établie de manière originale « sur un plan central formant un octogone à l'intérieur et, par duplication de l'octogone, offrant seize côtés à l'extérieur »<sup>69</sup>.

Cette basilique octogonale dédiée à sainte Marie avait remplacé une petite église basilicale dont les restes ont été retrouvés dans ses fondations. Elle était à la fois l'église paroissiale d'Aix et le siège d'un chapitre de douze chanoines auxquels Charlemagne confia la garde de reliques importantes et le soin de la prière perpétuelle pour lui, sa famille et la stabilité du royaume<sup>70</sup>. La basilique n'était pas le seul édifice religieux du palais : on y trouvait en 834 une église dédiée à saint Martin où l'on prêtait les serments judiciaires, et sans doute quelques oratoires privés<sup>71</sup>. Dans le district d'Aix, au mont Lousberg, Louis le Pieux (814-840) et l'impératrice Ermengarde († 818) firent édifier une église cimétériale pour le palais, qui fut refondée par Louis le Germanique en 870<sup>72</sup>. Selon les *Annales Vedastini*, il y avait aussi des *monasteria* à Aix ou dans son district à la fin du IX<sup>e</sup> siècle, mais le témoignage prête à discussion<sup>73</sup> : c'est sous Otton III († 1003) que trois nouveaux monastères furent implantés à Aix, en dehors du palais, contribuant ainsi à développer une « urbanisation sacrée »<sup>74</sup> autour du palais, dans la *villa*.

La forme architecturale de la basilique d'Aix (plan centré, élévation à deux niveaux) a donné lieu à nombre de commentaires, tant en ce qui concerne ses origines (romaines ? byzantines ?) et les ambitions impériales et religieuses qu'elle révèle, que sa signification. Les constructions circulaires, associées depuis l'Antiquité à la fonction funéraire puis baptismale, à la Résurrection, à la Vierge et aux Apôtres, prirent à l'époque carolingienne et spécialement à Aix un sens complexe

67. Voir la bibliographie donnée par FALKENSTEIN, *Otto III.*, ainsi que celle rassemblée dans les travaux cités en n. 20.

68. FALKENSTEIN, p. 234-236.

69. *Ibid.*, p. 255.

70. *Ibid.*, p. 237, 255-256, 253.

71. FALKENSTEIN, *Otto III.*, p. 12-13.

72. FALKENSTEIN, p. 267-268.

73. FALKENSTEIN, *Otto III.*, p. 13-14.

74. FALKENSTEIN, p. 279-281.

et recherché : espace reliquaire, symbole marial, symbole de la Résurrection<sup>75</sup>. De fait, l'église du palais se présentait comme un reliquaire monumental, puisque l'autel du rez-de-chaussée, dédié à la Vierge, renfermait les principales reliques du palais<sup>76</sup>. C'est là qu'officiait le collège de chanoines, gardiens des reliques, chantres perpétuels de la louange divine. L'étage avec son autel dédié au Sauveur et ses fonts baptismaux tenait lieu quant à lui d'église paroissiale ; c'est là que fut installé le trône royal, à une place d'où le souverain pouvait suivre aussi les offices canoniaux du rez-de-chaussée<sup>77</sup>.

La basilique Sainte-Marie d'Aix rassemblait presque toutes les fonctions – sauf la justice (mais celle-ci restait présente au palais dans l'église Saint-Martin<sup>78</sup>) – réparties ailleurs entre l'oratoire du palais, des églises de la *villa* palatine et des monastères étrangers au palais, notamment les grands sanctuaires du royaume : garde des reliques, célébrations eucharistiques et baptismales, accueil des conciles dans l'une de ses deux annexes basilicales<sup>79</sup>, *laus perennis*. L'intégration de la *laus perennis* au palais – louange qui doublait celle des autres sanctuaires du royaume – fut facilitée techniquement par la souplesse de la règle canoniale. Mais Aix fut semble-t-il le premier palais où cette facilité ait été exploitée, ce qui renforce l'impression d'un programme très cohérent. Celui-ci avait apparemment pour but de réunir et de stabiliser dans un palais privilégié des fonctions sacrées autrement éparpillées entre palais et monastères, de faire du palais d'Aix un centre politique fixe à l'instar du palais de Constantinople.

En somme, les prétentions impériales du souverain carolingien, qui s'exprimaient de manière grandiose dans l'architecture de la basilique et dans la dédicace royale à la Vierge<sup>80</sup>, protectrice du Grand Palais de Constantinople, se lisaient aussi dans la complexité des fonctions qui étaient assignées à la basilique et qu'aucun palais franc contemporain ne cumulait de cette manière. Désormais, l'association, au sein d'un palais, d'une basilique à plan centré dédiée à la Vierge avec un monastère de chanoines voués à la louange perpétuelle, manifesterait les ambitions hégémoniques d'un souverain<sup>81</sup>, et d'abord de Charles le Chauve à Compiègne dans le dernier tiers du IX<sup>e</sup> siècle.

75. Voir par exemple G. CANTINO-WATAGHIN, Les édifices à rotonde de l'Antiquité tardive : quelques remarques, dans *Guillaume de Volpiano et l'architecture des rotondes*, sous la dir. de M. JANNET, C. SAPIN, Dijon 1996, p. 203-228 ; C. SAPIN, Saint-Benigne de Dijon et les cryptes à rotonde au haut Moyen Âge, *ibid.*, p. 257-274.

76. FALKENSTEIN, p. 259.

77. *Ibid.*, p. 257-259.

78. Références en n. 44.

79. FALKENSTEIN, p. 262.

80. Voir sur ce point le préambule du diplôme de dotation de la basilique Sainte-Marie de Compiègne du 5 mai 877, *Recueil des actes de Charles II le Chauve, roi de France (840-877)*, éd. A. GIRY, M. PROU, G. TESSIER, 3 vol., Paris 1943-1955 (Chartes et diplômes...), n° 425 [cité TESSIER] et le commentaire de IOGNA-PRAT, p. 67.

81. Ce type d'édifice à plan centré est exceptionnel dans les palais carolingiens et semble lié à une symbolique impériale. D'autres palais ont été le lieu de fondations canoniales : par exemple Francfort (Louis le Germanique), Altötting (Carloman, fils de Louis le Germanique), Attigny (Charles le Simple), mais leurs églises avaient un plan basilical (STREICH, p. 47 s. ; faute de fouilles, le plan de l'église Sainte-Vaubourg d'Attigny est inconnu).

### Compiègne : de l'*imitatio Karoli* à *Carlopolis*

Jusqu'à la construction dans le palais de Compiègne d'une basilique Sainte-Marie, dont on pense de manière argumentée qu'elle reproduisait le plan octogonal de la « chapelle » d'Aix<sup>82</sup>, le bâtiment aixois et ses fonctions demeurèrent sans équivalent dans le monde carolingien. L'histoire de la basilique compiégnaise – depuis longtemps disparue – est bien connue, car Charles le Chauve lui accorda le jour de sa dédicace, le 5 mai 877, un diplôme bullé d'or où il expliquait très clairement les circonstances et les raisons de sa fondation<sup>83</sup>. Faute d'avoir réussi à conserver Aix-la-Chapelle en 870, alors même qu'il songeait à accéder à l'empire et qu'il y réussissait le 25 décembre 875, Charles le Chauve s'était résigné à fonder dans son palais de Compiègne un monastère de cent clercs<sup>84</sup> dédié à la Vierge et voué à la prière perpétuelle pour l'Église, l'empereur, ses ancêtres et sa famille, et la stabilité du royaume.

Les fonctions liturgiques et de reliquaire assignées à la basilique de Compiègne étaient comparables à celles d'Aix et, comme à Aix, la basilique de Compiègne remplaça l'oratoire palatin antérieur<sup>85</sup>. On ignore toutefois ce qu'il en fut des fonctions paroissiales, à l'origine dévolues à l'église Saint-Germain de la *villa*<sup>86</sup>, de l'accueil des synodes et de la prestation des serments judiciaires, pour lesquels on ne dispose d'aucune précision, sinon leur localisation dans le palais.

Si, dans l'ensemble, les fonctions sacrées au palais de Compiègne ressemblaient beaucoup à celles du palais d'Aix, la forte inflation du nombre des chanoines du monastère par rapport à Aix eut des conséquences nouvelles sur les installations palatiales. Il faut en effet envisager la création d'un véritable « quartier canonial » dans le palais de Compiègne, transformant de manière remarquable la physionomie de l'ancien palais en le divisant en deux parties, laïque et sacrée, et cela de manière d'autant plus sensible que la basilique et l'*aula* semblent avoir été très proches l'une de l'autre<sup>87</sup>. Cette transformation conférait au palais de Compiègne une certaine similitude visuelle avec les cités contemporaines, ce que la fortification entreprise à la fin du règne de Charles le Chauve allait renforcer<sup>88</sup>. Le palais d'Aix avait été appelé Jérusalem par Alcuin : celui de Compiègne reçut de Charles le Chauve le nom caractéristique de *Carlopolis*<sup>89</sup>, manifeste politique, mais aussi conviction que l'intégration du monastère dans son palais en avait fait une ville royale et sacrée en miniature. Peut-être est-ce l'une des raisons qui expliquent, au-delà des contingences politiques, que des sacres royaux prirent exceptionnellement place dans la basilique, à commencer par celui de Louis II le Bègue en 877.

82. Références dans BARBIER, PETITJEAN, p. 37, 40.

83. TESSIER n° 425.

84. Sur le sens de ce chiffre, évoquant le temple d'Ezéchiël et la perfection virgine de Marie, IOGNA-PRAT, p. 69.

85. *Ann. Bert.*, p. 212.

86. Église paroissiale Saint-Germain de Compiègne : FALKENSTEIN, p. 75.

87. BARBIER, PETITJEAN, p. 37.

88. BARBIER, p. 296, n. 138.

89. *Ibid.*, p. 295 et n. 136.

## Après *Carlopolis* : l'urbanisation sacrée au palais de Compiègne sous Charles le Simple

Le petit-fils de Charles le Chauve, Charles le Simple (893-922), développa encore la place du sacré dans le palais de Compiègne<sup>90</sup>, auquel il conservait un rôle d'autant plus éminent qu'il ambitionnait d'imiter les réussites de son grand-père. Avant 917, il restaura deux fois le monastère Sainte-Marie et Saint-Corneille, qui avait été par deux fois ravagé par le feu<sup>91</sup>. En 915, il fonda avec son épouse Frérone, dans le palais et sans doute juste en contrebas de l'*aula*, une chapelle cimétériale dédiée au pape saint Clément et entourée d'*atriola* destinés à la sépulture des pauvres et des voyageurs<sup>92</sup>. En 918, il paracheva et modifia cette fondation par la soumission de la chapelle au monastère Sainte-Marie et Saint-Corneille, et la charge supplémentaire d'y assurer la prière perpétuelle pour lui, la reine défunte, le frère de la reine et son fidèle Haganon<sup>93</sup>. En 921, il soumit au monastère Sainte-Marie et Saint-Corneille une chapelle dédiée à sainte Vaubourg, qu'il avait fondée avec son ministériel *Hadegerus* et qui était accolée au monastère<sup>94</sup>.

Toutes ces transformations rognèrent sur les terres laïques du palais, dont le roi avait aussi amputé le breuil pour agrandir la clôture des chanoines de Saint-Corneille<sup>95</sup>. Charles le Simple amplifia ainsi le processus d'« urbanisation sacrée » entrepris par Charles le Chauve, au point que l'*aula* fut pour ainsi dire environnée par des bâtiments religieux<sup>96</sup>, tous juridiquement dépendants de la basilique fondée par son grand-père. Le palais laïque se transformait en une véritable cité sacrée, protégée par la Vierge, deux papes martyrs et une sainte orientale réputée contre les Normands.

Au moment où il menait ces opérations, le roi ne contrôlait plus la plupart des grands sanctuaires du royaume, comme Saint-Denis, Saint-Germain des Prés, Saint-Martin de Tours, Saint-Germain d'Auxerre, passés aux mains des Robertiens ou d'autres princes. Si ces sanctuaires priaient encore pour le roi, leur prière était surtout destinée à capter la bienveillance des saints au profit des princes et de leur famille. C'est pourquoi, semble-t-il, Charles le Simple renforça la *laus perennis* dans son palais principal, pour lui et ses familiers. La dimension personnelle et dynastique de la prière avait toujours été présente dans la fondation palatine de Compiègne, comme dans celle d'Aix – elle expliquait dans une certaine mesure que les basiliques d'Aix et de Compiègne aient pu à l'occasion servir à la sépulture d'un souverain ; elle prit à Compiègne avec Charles le Simple un tour beaucoup plus net. De ce point de vue, le renforcement du sacré dans le palais de Compiègne fut de son temps parfaitement ambigu : il trouvait ses origines dans les ambitions universelles de Charles le Chauve, il se justifiait par le rêve de Charles le Simple d'approcher la gloire de son grand-père, et finalement il

90. *Ibid.*, p. 295, n. 137.

91. LAUER, n° 90.

92. *Ibid.*, n° 80.

93. *Ibid.*, n° 95.

94. *Ibid.*, n° 109.

95. *Ibid.*, n° 75. Voir aussi le n° 96, acte par lequel le roi agrandit la parcelle concédée à Saint-Clément.

96. Sur la localisation probable de l'*aula*, BARBIER, PETITJEAN, p. 37.

concrétisait l'étrécissement territorial et politique des horizons royaux au début du X<sup>e</sup> siècle.

## CONCLUSION

L'arbre ne doit pas cacher la forêt : les palais qui n'avaient pas été choisis comme centres politiques et dynastiques par les rois<sup>97</sup> conservaient leur « physiologie sacrée » traditionnelle. Certes, les profondes transformations politiques du temps de Charles le Simple et de ses successeurs (Robert I<sup>er</sup>, Raoul, Louis IV, 922-954) changèrent la géographie des palais carolingiens occidentaux – plusieurs furent abandonnés (Attigny, Corbeny, Ponthion...) – et conduisirent les rois à renouer avec la résidence urbaine – on connaît la fortune de Laon et de Reims sous Louis IV et Lothaire (936-986). Mais ces changements n'affectèrent pas, pour autant qu'on le sache, « le sacré dans le palais franc » tel qu'on l'a défini ici.

Celui-ci, à partir d'un schéma hérité de l'empire chrétien, évolua selon la manière dont le souverain franc concevait sa place entre Dieu et les hommes. Ainsi le roi mérovingien, quelles qu'aient été sa piété et sa vocation à diriger le peuple chrétien, restait extérieur au monde des clercs ; par son comportement il pouvait sembler un *sacerdos* parmi les *sacerdotes* (le roi Gontran)<sup>98</sup>, être semblable à David par son humilité à l'égard des avis épiscopaux (Clotaire II)<sup>99</sup>, il ne prétendait pas diriger les affaires de l'Église comme le fit le Carolingien sacré, au premier chef Charlemagne.

Ces conceptions différentes se reflètent dans l'agencement du sacré au sein des palais francs : la séparation des pouvoirs et la soumission de la *potestas* royale mérovingienne à l'*auctoritas* religieuse trouvèrent leur expression la plus achevée dans le couple Clichy /Saint-Denis au VII<sup>e</sup> siècle ; l'influence que les Carolingiens – spécialement Charlemagne – voulurent avoir dans les affaires sacrées se manifesta par la mise en valeur de la chapelle *dans* le palais et par l'urbanisation sacrée développée *dans* quelques palais privilégiés (Aix-la-Chapelle, Compiègne, sinon Francfort) à partir du début du IX<sup>e</sup> siècle.

Ces palais font figure de « capitales » des royaumes carolingiens dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle (Francie occidentale, Francie médiane /Lotharingie, Francie orientale). Ils se distinguent des autres palais par l'importance politique et symbolique qu'ils ont acquise, par l'extension fonctionnelle et topographique du sacré en leurs murs : la place réservée au sacré dans le palais carolingien tardif est le meilleur indice qui soit de son rôle politique.

Josiane Barbier  
(Université Paris X)

97. Attigny, centre secondaire du royaume de Charles le Simple à partir de 911 (BARBIER, p. 295-296, n. 137), fut doté d'un chapitre de douze chanoines en 916 ; son église fut dédiée à sainte Vaubourg : LAUER, n° 86.

98. FRÉDÉGAIRE, c. 1, p. 4.

99. Références en n. 4.



# L'ICONOSTASE ET L'ESPACE SACRÉ DANS L'ÉGLISE RUSSE AUX XIV<sup>e</sup> ET XV<sup>e</sup> SIÈCLES : D'OÙ PROVIENT LE DÉVELOPPEMENT EN HAUTEUR DE CETTE ICONOSTASE ?

Catherine BORTOLI-DOUCET

Dans la chrétienté orientale, l'église est divisée en deux parties par un muret ou une cloison qui sépare la partie du chœur réservée au clergé, le sanctuaire, de la partie occupée par les fidèles. Le matériau, la forme, la hauteur, la décoration mais aussi le nom donné à cette cloison ont beaucoup varié depuis les débuts de la chrétienté jusqu'à nos jours, selon l'époque de sa fabrication et selon sa provenance géographique.

En Russie, cette séparation généralement appelée « iconostase<sup>1</sup> » a connu un développement particulier. L'origine de l'iconostase russe est byzantine. Or, à Byzance, cette cloison reste relativement basse. En Russie, au contraire, dès la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et au début du XV<sup>e</sup>, l'iconostase grandit pour devenir un véritable mur recouvert d'icônes.

Comment expliquer l'apparition puis la généralisation de l'iconostase haute en Russie ? Nous présenterons ici quelques hypothèses pour tenter de répondre à cette question, tout en restant consciente de l'étendue des recherches que mériterait ce thème d'étude<sup>2</sup>, en prenant notamment en compte les données archéologiques qui ne cessent de surgir du sol russe<sup>3</sup>.

1. On trouve dans les sources médiévales russes d'autres noms donnés à cette cloison : *déisis* ou *templon*.

2. Un symposium s'est réuni en juin 1996 à Moscou sur le thème de l'iconostase. Pour le moment, seul le résumé de ce symposium a été publié : *Иконостас. Происхождение, развитие, символика. Международный Симпозиум 4-6 июня 1996 г.*, Moscou 1996. On y trouve la bibliographie la plus complète et la plus récente sur ce thème.

3. L'archéologue russe T. Čukova s'est particulièrement intéressée aux iconostases russes de l'époque pré-mongole (cf. T. A. ČUKOVA, *Алтарные преграды в зодчестве домонгольской Руси, Литургия, архитектура и искусство византийского мира*, Saint-Petersbourg 1995).

## I. DU CHANCEL À L'ICONOSTASE HAUTE

### Du chancel au *templon*

Les origines de la clôture du sanctuaire remontent à l'Antiquité. Aussi bien à Rome qu'à Athènes, l'endroit où se tenaient les orateurs, les magistrats, les juges, les scribes était défendu contre l'envahissement du public par une barrière appelée chancel<sup>4</sup>. On conserve le chancel avec la même fonction dans les monuments chrétiens. Il acquiert alors une signification supplémentaire : tenir à l'écart tous ceux qui, n'appartenant pas au clergé, n'avaient pas qualité pour pénétrer dans l'enceinte réservée du sanctuaire<sup>5</sup>.

Le chancel était en bois<sup>6</sup> ou en pierre<sup>7</sup>. Des portillons d'accès, fermés par des vantaux (en général métalliques) ou par des chaînes, permettaient au clergé d'entrer dans le sanctuaire<sup>8</sup>. Le chancel était souvent constitué de grandes plaques pleines ou ajourées. Son décor était ornemental, principalement géométrique. On observait également des feuillages, quelquefois des animaux et, plus rarement, des représentations figurées. L'emplacement de cette clôture variait : on la trouvait à la corde de l'abside, surtout quand celle-ci était surélevée. Elle pouvait aussi être éloignée de l'abside et séparée d'elle quand l'autel était au milieu de la nef centrale. Il arrivait alors qu'un couloir, protégé par des barrières, assurât la liaison.

En même temps que ces barrières basses, il existait dans les églises paléochrétiennes des structures plus hautes : la barrière basse était alors surmontée de colonnes qui portaient une architrave, également appelée « épistyle »<sup>9</sup>. Ce type de clôture du chœur est appelé, selon les auteurs, soit chancel, soit *templon*<sup>10</sup>.

4. Par exemple, sur les bas-reliefs qui ornent le piédestal de la colonne de Théodose à Constantinople, les quatre faces offrent la représentation de chancels d'aspects variés. Cf. l'étude approfondie du chancel ou « cancel » dans le *DACL* de F. CABROL et H. LECLERCQ (2, 2<sup>e</sup> partie, 1910, p. 1821-1834).

5. Le concile de Laodicée (fin du IV<sup>e</sup> siècle), dans son canon 44, défend particulièrement aux femmes l'accès de l'autel et, dans le canon 19, interdit cet accès à tous autres qu'aux prêtres (« prêtres » désignant peut-être tous les membres du clergé). Cf. Mansi, II, col. 567-568 pour le canon 19, col. 571-572 pour le canon 44.

6. Les chancels en bois ne se sont pas conservés, mais il existe des témoignages écrits à leur sujet. Ainsi, Eusèbe de Césarée (vers 260-339), dans sa description de la basilique de Tyr construite dans le premier quart du IV<sup>e</sup> siècle, indique qu'il a « placé l'autel au milieu [du sanctuaire] et l'a entouré d'une magnifique clôture en bois sculpté que le peuple ne pouvait pas approcher » (cf. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, 10, 4, PG 20, col. 869).

7. De nombreux exemples de chancels en pierre produits en série dans les grandes carrières orientales (Proconèse, Thasos, etc.) ont été conservés jusqu'à nos jours.

8. Voir l'étude par A. Grabar d'une porte de clôture figurée sur deux miniatures du recueil de sermons de saint Grégoire de Nazianze et exécutée vers 880 (le *Grec 510*, conservé à la B.N. à Paris). Selon l'auteur, il s'agit de portes telles qu'on les trouvait dans les églises paléochrétiennes (cf. A. GRABAR, Deux notes sur l'histoire de l'iconostase d'après des monuments de Yougoslavie, *ZRVI* 7, 1961, p. 13-22).

9. Les textes offrent de nombreux et célèbres exemples de clôtures à colonnes. Ainsi, Eusèbe de Césarée écrit que, dans l'église du Saint-Sépulcre érigée par Constantin à Jérusalem, « l'abside était entourée par autant de colonnes qu'il y avait d'apôtres » (cf. *Vie de Constantin*, 3, 38, PG 20, col. 1097-1100). À Sainte-Sophie de Constantinople, Justinien imite Constantin en utilisant douze colonnes, comme l'explique Paul le Silentiaire dans la description précise qu'il

Pour comprendre l'évolution que connaîtra par la suite en Russie ce qui deviendra un mur d'icônes, l'étude de l'iconographie sur les *templa* byzantins nous paraît particulièrement révélatrice.

Nous savons que l'iconographie est apparue très tôt sur la clôture du sanctuaire. À ce sujet, l'étude entreprise par M. Chatzidakis sur l'histoire du *templon* et de son iconographie reste jusqu'à ce jour la plus complète<sup>11</sup>. L'auteur présente dans son article l'évolution chronologique des décors retrouvés sur les clôtures de sanctuaire byzantines.

À l'époque paléochrétienne, les images sont incorporées dans les éléments constitutifs du chancel ou du *templon*, c'est-à-dire qu'elles sont exécutées dans la même matière que le corps de la clôture. Si, par exemple, celle-ci est en marbre, les images sont sculptées dans le marbre<sup>12</sup>. Après l'iconoclasme, aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, les traditions paléochrétiennes se prolongent. Les architraves sont elles aussi décorées<sup>13</sup>.

C'est au X<sup>e</sup> siècle qu'apparaissent des icônes monumentales des deux côtés du *templon* (et non pas directement sur celui-ci), soit sur les faces occidentales des piliers qui délimitent le chœur par rapport à la prothèse et au *diakonikon* soit, quand ces piliers n'existent pas, sur les murs qui flanquent la clôture du sanctuaire. Il semblerait que les thèmes les plus fréquemment représentés sur ces icônes aient été le Christ et la Mère de Dieu<sup>14</sup>. Ils pouvaient néanmoins varier : par exemple, à Sainte-Sophie d'Ohrid (XI<sup>e</sup> siècle), on trouve deux images différentes de la Mère de Dieu ; ou encore à Nerezi (1164), le Christ et Pantéléimon, saint patron de l'église.

En ce qui concerne les icônes mobiles (dont la provenance est, par définition, toujours très difficile à déterminer), elles apparaissent sur l'architrave, elles aussi, dès le X<sup>e</sup> siècle comme le prouvent quelques rares témoignages<sup>15</sup>. Dans la majorité des cas, les icônes de l'architrave étaient peintes sur une seule planche de

fit de la Grande Église à l'occasion de sa reconstruction en 562 (cf. *DACL*, 7, 1<sup>e</sup> partie, p. 45).

10. Par commodité, nous différencierons dans notre article la barrière basse de la clôture à colonnes en nommant dorénavant la première « chancel » et la seconde « *templon* ».

11. Cf. M. CHATZIDAKIS, L'évolution de l'icône aux XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles et la transformation du *templon*, *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès international d'études byzantines*, Athènes 1976, I, *Art et Archéologie*, Athènes 1979, p. 333-366.

12. Exemple : la plaque de chancel datée du début du X<sup>e</sup> siècle, conservée au Musée Byzantin d'Athènes. On y voit dans le marbre taillé la représentation de trois apôtres complétée par de la peinture à l'encaustique (cf. M. CHATZIDAKIS, *Musée byzantin*, Athènes 1986, p. 23).

13. On sait que l'empereur Basile I<sup>er</sup> le Macédonien (867-886) a demandé qu'on décore une architrave d'une icône du Sauveur (cf. V. N. LAZAREV, Два новых памятника русской станковой живописи, *Краткие сообщения Института истории материальной культуры имени Н.Я. Марра* 13, 1946, p. 72).

14. Un des exemples les plus anciens se trouve dans la petite église de la Mère de Dieu au monastère Saint-Luc en Phocide (qui date du milieu du X<sup>e</sup> siècle).

15. Léon Marsicano, dit « d'Ostie », au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, rapporte que l'abbé Desiderius avait fait venir de Constantinople pour le catholicon du Mont Cassin un *templon* de six colonnes d'argent, portant sur l'architrave treize icônes carrées, de mesures égales, dont dix étaient venues de Constantinople et trois avaient été façonnées au Mont Cassin même (cf. CHATZIDAKIS, L'évolution de l'icône..., cité *supra* n. 11, p. 339).

bois dont la longueur dépendait du nombre de représentations qui y figuraient<sup>16</sup>. Un des premiers thèmes traités sur ces icônes d'entablement est celui de la *Déisis* qui restera toujours le plus fréquent<sup>17</sup>. De part et d'autre de ce groupe central, des variantes apparaissent : les archanges Gabriel et Michel peuvent être suivis des douze apôtres et d'autres saints<sup>18</sup>.

Au XI<sup>e</sup> siècle, une nouveauté fondamentale apparaît dans le décor de la clôture du chœur : les icônes dans l'entrecolonnement du *templon*<sup>19</sup>. Selon Léon d'Ostie, dans le *templon* que l'abbé Desiderius avait fait venir de Constantinople au Mont Cassin entre 1058 et 1086, pendaient en dessous de l'architrave cinq icônes<sup>20</sup>. On ne sait s'il y avait à cette époque un programme fixe pour ces icônes. Par la suite, celles du Christ et de la Mère de Dieu seront les plus fréquentes à cet emplacement.

Cependant l'usage des icônes d'entrecolonnement ne devait pas être généralisé dès le XI<sup>e</sup> siècle, car on remarque également dans les textes de cette époque l'existence de rideaux suspendus sur le *templon*. Ce thème semblait même d'actualité dans les discussions des hiérarques constantinopolitains et des théologiens du milieu du XI<sup>e</sup> siècle. Dans une de ses lettres, Nicéas Stétathos (1005-1090), *chartophylax* et syncelle de Sainte-Sophie de Constantinople, théologien célèbre et moine du Stoudios, parle d'une pratique rare, constatée dans quelques monastères et qui consiste à fermer l'autel pendant les mystères, de manière à ce qu'on ne voie plus les prêtres de l'extérieur. Il fait référence au patriarche de Constantinople Eustathe (1019-1025) qui célèbre la liturgie de cette manière. Cette fermeture totale de l'autel aux regards des fidèles se justifie théologiquement, selon l'auteur, car seuls les membres du clergé sont dignes de voir le mystère<sup>21</sup>.

16. Cet écran long est conservé jusqu'à présent sur les iconostases grecques. Cette planche s'appelle alors « *templon* ». Il semblerait qu'à l'origine, le *templon* soit l'architrave elle-même et que, plus tard, on l'ait identifié à l'écran peint d'icônes. L'appellation *templon* s'est conservée chez les Grecs pour désigner toute l'iconostase.

17. Les icônes de la *Déisis* étaient très répandues à Byzance. Dès 629, dans un panégyrique des saints Cyr et Jean écrit par Sophrone, patriarche de Jérusalem, on peut lire : « Nous entrâmes dans l'église [...] et nous vîmes une immense et merveilleuse icône qui représentait Notre Sauveur Jésus Christ au centre, peint en couleurs, et la Mère de Dieu, la toujours Vierge Marie à sa gauche. À droite, il y avait Jean le Baptiste et Précurseur du même Sauveur. » (cf. SOPHRONIUS, *Récits des miracles des saints anargyres Cyr et Jean*, PG 87, 3, col. 3557-3558).

18. La citation de la note précédente continue ainsi : « Là furent également peints quelques uns des glorieux apôtres et prophètes et d'autres dans le rang des martyrs, dont les martyrs Cyr et Jean. » (*ibid.*).

19. La datation de l'apparition d'icônes dans l'entrecolonnement du *templon* varie selon les auteurs. K. Weitzmann, se fondant sur le matériel du monastère Sainte-Catherine au Sinaï, affirme que les premières icônes d'entrecolonnement datent du XII<sup>e</sup> siècle et du début du XIII<sup>e</sup> (Cf. K. WEITZMANN, *Icon Programs of the 12th and 13th centuries at Sinai*, *DChAE* 12, 1984, p. 93-94). Selon N. Lazarev, il faut attendre le XIV<sup>e</sup> siècle pour que les espaces vides entre les colonnes se remplissent (cf. LAZAREV, *Два новых памятника...*, cité *supra* n. 13).

20. « Sub qua nimirum trabe V numero teretes iconas suspendit. » Le nombre V correspond justement à celui des icônes qui ont finalement décoré les entrecolonnements du *templon* : Christ, Mère de Dieu à l'Enfant, Prodrôme, saint titulaire et archange ou un autre saint (cf. CHATZIDAKIS, *L'évolution de l'icône...*, p. 340).

21. Cf. NICÉTAS STÉTHATOS, *Opuscules et lettres*, Paris 1961 (SC 81), p. 232-235 : « Si en effet il s'agit de mystères, évidemment ils sont cachés ; et ce qui est caché, quel est l'homme maître de sa pensée qui exhorterait celui du dehors à le considérer. Or ce sont bien des mystères que les actions faites maintenant par les prêtres et ils s'accomplissent en silence. En d'autres lieux, j'ai vu de mes yeux un rideau suspendu autour de l'autel divin au moment

Ainsi, la fermeture de la barrière de l'autel n'eut pas le caractère d'une règle canonique et ne fut pas obligatoire pendant une longue période, jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle. Cette pratique se répandit néanmoins dès le XI<sup>e</sup> siècle, soutenue par le milieu monastique.

### L'iconostase

On peut employer le terme d'iconostase lorsque la clôture du chœur se remplit d'icônes dans le cadre d'un programme connu<sup>22</sup>. Il est difficile d'identifier les icônes des *templa* les plus anciens. Les icônes datant des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles ne font pas défaut, mais elles ne possèdent aucune caractéristique indiquant leur emplacement dans l'église. Les témoignages que nous possédons sur les *templa* jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle sont principalement écrits. C'est au XII<sup>e</sup> siècle qu'apparaissent des témoignages matériels, notamment en ce qui concerne les icônes d'entrecolonnement<sup>23</sup>.

À cette même époque, surgit une nouvelle rangée d'icônes sur la clôture du chœur, en dessous ou au-dessus de l'architrave. Cette rangée est composée de scènes peintes sous une série d'arcades en relief où figurent le *Dodékaorton*, la *Déisis*, les épisodes de la vie d'un saint ou de la Mère de Dieu<sup>24</sup>.

Ainsi, dès le XII<sup>e</sup> siècle, le *templon* commence à évoluer vers une sorte de mur couvert d'icônes. Il ne faut pas néanmoins émettre de généralisation trop hâtive. Si les principaux éléments décoratifs du *templon* (portes royales, icônes d'entrecolonnement, icônes sur les piliers, sous ou sur l'architrave) existent dès cette époque, cela ne signifie pas qu'ils soient tous présents simultanément sur la même clôture du chœur, et encore moins qu'on en découvre dans toutes les églises. Pendant toute la période médio-byzantine, même au XIV<sup>e</sup> siècle, le *templon* est resté assez ouvert. Le point de concentration du programme iconographique était l'épistyle, tandis que l'espace entre les colonnes n'était pas systématiquement fermé par des icônes. C'était le cas dans la capitale, mais aussi dans sa périphérie. On observe des exceptions dans quelques églises provinciales secondaires où, au contraire de la capitale, se trouvaient de véritables murs. L'iconostase, à Byzance, n'est donc pas un phénomène courant avant le XIV<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>.

des saints mystères, il est déployé et il les cache au point que même les prêtres ne sont pas vus de ceux qui sont dehors. C'est ainsi que faisait aussi le seigneur Eustathe, bienheureux parmi les patriarches. »

22. Telle est notre définition du terme « iconostase ». En effet, selon les auteurs et les traditions locales, le « *templon* », tel que décrit plus haut, prend quelquefois le nom d'iconostase. Et, *a contrario*, l'iconostase que nous décrivons comme un mur d'icônes garde, chez les Grecs, le nom de « *templon* ».

23. Dans l'ancienne ville de Geraki, dans l'Évangélistria (Péloponnèse), l'église, du troisième quart du XII<sup>e</sup> siècle, présente un *templon* en maçonnerie. Des deux côtés de l'entrée du sanctuaire sont peintes sur du plâtre des « pseudo-icônes » représentant le Christ en buste et la Mère de Dieu à l'Enfant. Au revers de ces pseudo-icônes, à l'intérieur de la maçonnerie, sont peints des zigzags rouges et noirs qui indiquent la volonté du peintre d'imiter les icônes portatives (cf. CHATZIDAKIS, L'évolution de l'icône..., p. 342, pl. 36, ill. 5 et 6).

24. Deux exemples célèbres sont conservés au monastère Sainte-Catherine au Mont Sinaï (cf. A. MANAFÈS, *Σινά : οἱ θαύματοι τῆς Ἱ. Μονῆς Ἀγίας Αἰκατερίνης*, Athènes 1990, p. 152-153 : épistyle avec les miracles de la vie de saint Eustrathe, de la dernière moitié du XII<sup>e</sup> siècle ; p. 156-157 : épistyle avec des épisodes de la vie de la Mère de Dieu, du dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle, et le *Dodékaorton*).

25. Cf. L. USPENSKI, The Problem of the Iconostasis, *Saint Vladimir's Seminary Quarterly* 8, 4, 1964, p. 195.



## L'iconostase en Russie

Qu'en est-il de la clôture du chœur en Russie ? En se convertissant à la chrétienté byzantine à la fin du X<sup>e</sup> siècle, la Russie a, naturellement, emprunté le type de séparation existant à cette époque à Byzance, c'est-à-dire une barrière surmontée de colonnes et d'une architrave avec des icônes sur les piliers, puis sur l'épistyle et dans les entrecolonnements. Cet héritage venu de Byzance est passé par le Mont Athos et les Balkans pour atteindre la terre russe<sup>26</sup>.

La clôture du sanctuaire prend des noms très variés d'une source à l'autre. On parle soit de « *peregorodka* », ce qui exprime l'idée d'une cloison divisant deux espaces ; soit de « *ograda* » qui désigne plutôt une enceinte, une clôture ; ou encore de « *zagrada* » qui signifie barrière, écran. On trouve souvent également le terme de « *Déisis* » désignant ce que les Grecs appelaient « *templon* ». Le mot « iconostase » semble apparaître très tardivement, pas avant le XVIII<sup>e</sup> siècle selon E. Golubinski<sup>27</sup>.

À quoi ressemblaient les clôtures de chœur en Russie ? Les plus anciennes présentaient la forme et le décor byzantins<sup>28</sup>. À côté de clôtures en pierre identiques aux byzantines, il y en avait en bois, comme à Sainte-Sophie de Novgorod<sup>29</sup>. Dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle et au début du XIII<sup>e</sup>, elles deviennent majoritairement en bois.

Que savons-nous des icônes qui les décoraient ? Peu de choses, car elles ont été pour la plupart détruites ou dispersées. Nos connaissances se fondent donc sur quelques rares exemples matériels et sur des sources écrites.

Que représentaient ces icônes ? La *Déisis* est déjà un thème iconographique bien connu et fréquemment représenté dans la Russie kiévienne. Nous en avons un exemple à Sainte-Sophie de Kiev qui date de 1043-1046 et où, au-dessus de l'arc triomphal, figure une *Déisis* en mosaïque<sup>30</sup>. La Galerie Trétiakov conserve deux icônes où l'on peut voir une *Déisis*<sup>31</sup>. La première représente le Christ flanqué de deux archanges ; elle date de la moitié ou de la fin du XII<sup>e</sup> siècle et provient soit de Novgorod soit de Vladimir. La seconde, où l'on voit le Christ, la Mère de Dieu et saint Jean Baptiste, est datée de la fin du XII<sup>e</sup> siècle ou du début du XIII<sup>e</sup> siècle et provient de la région de Vladimir et Souzdal. On considère généralement qu'elles appartiennent chacune à une barrière de chœur<sup>32</sup>. Au Musée Russe de Saint-Petersbourg, la célèbre icône de l'ange aux cheveux d'or provient probablement, elle aussi, d'une rangée de la *Déisis* sur une iconostase<sup>33</sup>.

26. Les principaux travaux sur les iconostases dans les Balkans et au Mont Athos sont dus à A. Grabar et G. Babić : cf. GRABAR, Deux notes..., cité *supra* n. 8 ; G. BABIĆ, О живописном украсу олтарских преграда, *Зборник за ликовне уметности* 11, 1975, p. 3-41.

27. Cf. E. GOLUBINSKI, *История русской церкви*, Moscou 1904, 1, 2, p. 214, n. 2.

28. Cf. ČUKOVA, Алтарные преграды..., cité *supra* n. 3.

29. Cf. G. STENDER, S. SIVAK, Архитектура интерьера новгородского софийского собора и некоторые вопросы богослужения, *Литургия, архитектура и искусство Византийского мира*, Saint-Petersbourg 1995, p. 288-297.

30. Cf. V. LAZAREV, *Old Russian Murals and Mosaics from the XI to the XVI century*, Londres 1966, p. 34-35.

31. Cf. ID., *Icônes russes*, Paris 1996, p. 160-161 et p. 162-163.

32. V. Lazarev a étudié ces deux icônes et a tenté de reconstituer leur situation sur l'iconostase (cf. ID., Два новых памятника...).

33. Cf. *Живопись домонгольской Руси: каталог выставки*, Moscou 1974, p. 29-31. Lorsqu'il s'agit d'une *Déisis* peinte non sur une seule planche, mais sur plusieurs planches sépa-

Plusieurs textes russes anciens font référence à l'icône de la *Déisis*. Dans le *Paterik des Grottes* (premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle), par exemple, on apprend qu'un croyant qui s'était construit une église privée, commanda au saint iconographe Alympios cinq grandes icônes de la *Déisis* (c'est-à-dire cinq icônes séparées d'une *Déisis*)<sup>34</sup>.

Dès le XII<sup>e</sup> siècle, la rangée des fêtes est certifiée sur l'iconostase russe. L'inventaire du monastère russe du Mont Athos, le monastère Saint-Pantéléimon (1143), mentionne que « le *templon* de la sainte église avait une décoration sculptée dorée et les fêtes du Seigneur<sup>35</sup> ».

En ce qui concerne l'entrecolonnement, un certain nombre d'icônes peuvent avoir été peintes dans le but d'y prendre place. Par exemple, l'icône représentant saint Georges en pied et provenant de la cathédrale Saint-Georges au monastère Yourev (construit entre 1130 et 1140), près de Novgorod, a pratiquement les mêmes dimensions (230 x 142) que l'icône de l'Annonciation d'Oustioug de la fin du XII<sup>e</sup> ou du début du XIII<sup>e</sup> siècle (229 x 144)<sup>36</sup>. On a émis l'hypothèse selon laquelle toutes deux constituaient une paire dans la rangée locale de l'iconostase<sup>37</sup>. Le *Paterik des Grottes* offre un autre témoignage intéressant. Dans le *Slovo 3*, qui est un texte du XII<sup>e</sup> siècle, on peut lire la description de la fondation de l'église de la Dormition dans la Laure de Kiev, où il est fait référence à une icône de la Mère de Dieu mise « à côté des portes royales<sup>38</sup> ».

Ainsi, il semblerait que de la fin du X<sup>e</sup> siècle au début du XI<sup>e</sup>, la clôture du sanctuaire connaisse une période de transplantation des traditions byzantines et d'adaptation aux conditions locales. Dès les XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, la construction byzantine trouve une nouvelle vie dans le contexte russe, avant que ne soient introduites des innovations radicalement différentes.

Dans ses travaux récents, l'archéologue russe T. Čukova avance l'hypothèse selon laquelle, dès le XII<sup>e</sup> siècle, les iconostases étaient hautes en Russie et portaient déjà des icônes. Elle fonde cette supposition sur l'exemple de l'église du Sauveur à Neredica, où la clôture était haute de cinq mètres, alors que l'église n'avait que dix-huit mètres sous la coupole. Il ne faudrait donc pas voir une coupure radicale entre la période pré-mongole et le XIV<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>.

On considère cependant en général que c'est bien le XIV<sup>e</sup> siècle qui marque une nouvelle étape dans le développement de l'iconostase russe. Ce développement n'a pas eu lieu, bien sûr, simultanément dans toutes les églises, et les an-

rées avec, sur chacune des planches, la représentation d'un seul saint, comme c'est la majorité des cas en Russie, l'origine de l'icône est bien sûr difficile à identifier. E. Golubinski explique cette différence de composition de la *Déisis* (sur une ou plusieurs planches) par l'histoire même de l'icône : en effet les premières icônes russes arrivant toutes de Grèce, il était plus aisé de les transporter en planches séparées, plutôt qu'en long écran (cf. GOLUBINSKI, *История...*, cité *supra* n. 27, p. 211).

34. Cf. *The Paterik of the Kievan caves Monastery*, traduction de M. HEPPELS, Harvard 1989, *slovo 34*, p. 195-196.

35. Cf. *Акты русского на святом Афоне монастыря св. Великомученика и целителя Пантелеймона*, Kiev 1873, p. 55.

36. Cf. LAZAREV, *Иконы русские...*, cité *supra* n. 31, p. 139 (saint Georges) et p. 141 (Annonciation).

37. Cf. E. SMIRNOVA, L'Annonciation, icône de Novgorod du XII<sup>e</sup> siècle, article à paraître.

38. Cf. *The Paterik...*, cité *supra* n. 34, *slovo 3*, p. 9.

39. Cf. ČUKOVA, *Алтарные преграды...*, p. 273-287.

ciens écrans ont continué d'exister<sup>40</sup>. Néanmoins, à partir de ce moment, des nouveautés importantes sont introduites.

Une des principales caractéristiques de la clôture russe est le nombre important des rangées d'icônes qui se superposent, au point de constituer un mur d'icônes qui, dans les églises d'une hauteur modeste, pouvait atteindre le plafond. Ainsi, au XV<sup>e</sup> siècle, sont ajoutées à la rangée locale, et à celles de la *Déisis* et des fêtes, les rangées dites « des patriarches et des prophètes ». Plus tardivement, au XVII<sup>e</sup> siècle, apparaît la rangée des séraphins et des chérubins. Au sommet de l'iconostase, la croix habituelle est remplacée par une icône du « Christ non faite de main d'homme » ou par le Seigneur Sabaoth. Après le Concile de Moscou (1666-1667) où l'image de Dieu le Père a été interdite, le sommet de l'iconostase est décoré d'une Crucifixion, à laquelle s'ajoutent parfois la Mère de Dieu et Jean l'Évangéliste, debout devant la croix. Une autre rangée supérieure est consacrée exclusivement aux scènes de la Passion<sup>41</sup>. Enfin, une dernière rangée, observée uniquement dans les églises particulièrement riches, dépeint les souffrances des apôtres<sup>42</sup>.

Une autre innovation proprement russe est le changement de disposition des rangées. Alors que, sur les iconostases byzantines, la *Déisis* se plaçait au-dessus de la rangée des fêtes, en Russie, elle est au-dessous.

Autre changement fondamental : les dimensions. La hauteur de l'iconostase augmente non seulement par l'ajout de rangées l'une au-dessus de l'autre, mais aussi par la taille de chacune des rangées elles-mêmes, et donc de leurs icônes. Par exemple, l'iconostase de la cathédrale de l'Annonciation à Moscou, peinte en 1405, est composée d'icônes de plus de deux mètres de hauteur et d'un mètre de largeur<sup>43</sup>.

À quoi sont dus ces changements importants dans la forme et l'iconographie de l'iconostase russe ?

## II. LA HAUTEUR DE L'ICONOSTASE EN RUSSIE : DES RAISONS HISTORIQUES

### La signification de cet écran

Afin de pouvoir exposer les raisons pour lesquelles l'iconostase s'est élevée, il nous faut d'abord rappeler brièvement la signification de cet écran, depuis son origine.

40. Cf. N. OKUNEV, Алтарная преграда XII века в Нерезе, *Seminarium Kondakovianum* 3, Prague 1929, p. 6.

41. Des scènes de la Passion, déjà intégrées à la rangée des fêtes (Crucifixion, Descente de croix, Mise au tombeau), sont déplacées, et d'autres leur sont ajoutées : flagellation, port de la croix, etc. Le nouveau cycle est monté dans une rangée spéciale (Cf. N. SPEROVSKI, Старинные русские иконостасы, *Христианское чтение*, Saint-Petersbourg sept.-oct. 1883, p. 330-335).

42. Voir un exemple d'iconostase tardive, comprenant six rangées, sur l'icône de la collection Ambroveneto-Banca Intesa (cf. *Ikônes de toutes les Russies du XIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Milan 1998, p. 148-149).

43. Peinte par Théophane le Grec, André Roublev et Prochor Gorodets, c'est la première iconostase connue où soient représentées des silhouettes en pied. Cette composition peut être rapprochée des figures brodées sur un tissu daté de 1389 (conservé au Musée Historique de Moscou) et commandé par Maria Semenevna de Tver, veuve du prince Siméon Gordyj. On y voit la *Déisis* flanquée des archanges Michel et Gabriel et des quatre saints métropolitains de Moscou (Cf. A. N. SVIRIN, *Древнерусское шитьё*, Moscou-Leningrad 1964, p. 41, ill. p. 43).

Les liturgistes offrent une explication convaincante sur l'origine de cette barrière. Le lien a été prouvé entre le culte chrétien et la tradition judaïque<sup>44</sup>. De même que l'Ancien Testament est la préparation au Nouveau Testament, l'église est la continuation de la synagogue et du Temple. Or, l'existence d'une tenture pour séparer la partie sacrée remonte à l'Ancien Testament. Selon le *Livre des Rois*, l'accès au Saint des Saints du Temple de Jérusalem construit par Salomon était fermé par des vantaux de bois<sup>45</sup>. L'auteur des *Chroniques* quant à lui fait état d'une tenture de pourpre brodée de chérubins, en référence au voile du sanctuaire du désert<sup>46</sup>. Lors de la reconstruction du Temple par Hérode, on sait qu'entre le Saint et le Saint des Saints, un double rideau, tissé de quatre couleurs, cachait le lieu le plus sacré. C'est le voile qui se déchira à l'heure de la mort de Jésus<sup>47</sup>.

Dans le Nouveau Testament, saint Paul souligne à deux reprises le lien entre le voile du Temple de l'Ancien Testament et la tenture fermant le Saint des Saints du Nouveau Testament. L'épître aux Hébreux compare au Saint des Saints « par-delà le rideau » le ciel où est entré Jésus après son Ascension (*Hébreux* 6, 19-30). Un peu plus loin, il compare la chair du Christ à un voile (*Hébreux* 10, 20) : « Par cette voie qu'il a inaugurée pour nous, récente et vivante, à travers le voile – c'est-à-dire sa chair. »

Il est tout à fait plausible que le rideau soit l'ancêtre de l'iconostase. Les églises pré-chalcédoniennes arménienne, copte et éthiopienne en témoignent encore aujourd'hui par leur rideau situé à la place de l'iconostase<sup>48</sup>.

Ainsi, depuis l'Ancien Testament, la signification de cette tenture (où d'un écran) est de mettre à part ce qui est consacré. Elle marque la limite entre deux mondes : l'extra-temporel et le temporel<sup>49</sup>.

En même temps, il ne s'agit pas seulement de séparer le clergé des fidèles, mais aussi de révéler le lien qui unit le sanctuaire à la nef. Saint Maxime le Confesseur compare cette structure à l'homme. Comme dans l'homme, le spirituel et le physique sont mêlés, de même la nef qui touche le sanctuaire est guidée et illuminée par ce dernier, elle devient son expression<sup>50</sup>.

44. Pour une bibliographie sur le lien entre le culte chrétien et la tradition liturgique juive, cf. USPENSKI, *The Problem of the Iconostasis*, cité *supra* n. 25, p. 190, n. 25.

45. Cf. *Premier Livre des Rois*, 6, 31.

46. Cf. *Deuxième livre des Chroniques* 3, 14. Voir les prescriptions de Yahvé à Moïse relatives à la construction du sanctuaire (*Exode* 6, 31) : « Tu feras un rideau de pourpre violette et écarlate, de cramoisi et de fin lin retors, brodé de chérubins. Tu le mettras sur quatre colonnes d'acacia plaquées d'or, munies de crochets d'or, posées sur quatre socles d'argent. Tu mettras le rideau sous les agrafes, tu introduiras là, derrière le rideau, l'arche du Témoignage, et le rideau marquera pour vous la séparation entre le Saint et le Saint des Saints. » André Grabar cite l'exemple intéressant de Bela Crkva (église blanche) à Karan (XIV<sup>e</sup> siècle) où, sur l'iconostase, on voit des séraphins et des chérubins (Deux notes sur l'histoire de l'iconostase..., cité *supra* n. 2 p. 19).

47. Cf. Matthieu 27, 51 ; Marc 15, 38 ; Luc 23, 45.

48. Par exemple, en Égypte, au monastère Saint-Macaire à Wadi el-Natrum, dans le donjon de l'église Saint-Michel.

49. Grégoire le Théologien notamment explique cette séparation comme marquant la limite entre ces deux mondes (cf. *Poèmes historiques*, PG 37, col. 1234).

50. Cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Mystagogia*, PG 91, col. 672.

### Les raisons géographiques

La signification originelle de cette division n'explique pas pourquoi l'iconostase s'est élevée à ce point en Russie.

La situation géographique de la Russie et la rigueur de son climat ont pu avoir comme conséquence le cloisonnement des espaces. Il est vrai qu'il existe de nombreux exemples, en Russie, d'églises « doubles » : l'une pour l'hiver, l'autre pour l'été, soit l'une au-dessus de l'autre, soit l'une à côté de l'autre<sup>51</sup>. Cependant, un lourd rideau n'aurait-il pas été plus efficace pour préserver du froid qu'une cloison recouverte d'un programme iconographique complexe ? Cette hypothèse « climatique » paraît peu convaincante.

Par ailleurs, il est vrai que la profusion des forêts en Russie a indubitablement influencé la production et la forme des iconostases<sup>52</sup>. La prédominance du bois a permis à l'icône de prendre le dessus sur la fresque (sans que celle-ci soit pour autant bannie). Les murs d'église construits en rondins de bois ont des parois inégales et rugueuses qui se prêtent mal aux décorations murales. On aurait donc observé un déplacement du programme iconographique habituellement réparti entre la coupole, l'abside et la nef vers l'iconostase, ce qui aurait aidé à son développement.

On a souvent noté ce phénomène de transfert des thèmes représentés sur les murs tels que la *Déisis*, la communion des apôtres, le *Dodékaorton*, vers l'iconostase<sup>53</sup>. Celle-ci s'est mise à regrouper avec un remarquable systématisme tous les éléments fondamentaux de la décoration monumentale. Ce transfert pourrait expliquer sa hauteur. Cependant, dans beaucoup d'églises, il ne s'agit pas d'un transfert total, mais plutôt d'un dédoublement : les mêmes thèmes iconographiques peuvent figurer sur les murs et sur l'iconostase. Ce dédoublement nous incite à trouver une fonction propre à ce haut mur d'icônes.

### Les raisons historiques

Il existe une correspondance historique entre la formation de l'iconostase et le développement de plusieurs hérésies en Russie aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles<sup>54</sup>. La majorité de ces hérésies témoignaient en effet d'un certain iconoclasme.

Vers le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, apparaît dans le nord de la Russie (selon les uns à Pskov, selon d'autres à Novgorod), l'hérésie des *Strigolniki*. Ce mouvement fut le premier dirigé contre l'Église. Les *Strigolniki* niaient la hiérarchie, les dogmes et les sacrements. Nous n'avons aucun témoignage direct concernant leur icono-

51. Par exemple, l'église de l'Intercession à Kiji était « l'église chaude » car petite et facile à chauffer ; sa voisine, l'église de la Transfiguration, plus vaste, était utilisée en été.

52. Cf. V. LAZAREV, *Искусство Новгорода*, Moscou 1947, p. 75. Ce goût pour le travail du bois est de nouveau visible un peu plus tard, lorsque, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup>, les iconostases portant de riches sculptures sur bois baroques deviennent très répandues. L'accumulation des rangées a probablement atteint à cette époque une limite et les artistes développent alors leur imagination sur cet élément essentiellement décoratif.

53. Cf. N. V. POKROVSKY, *Лекции по церковной археологии*, 1885-1886, cité par N. TROITSKY, *Иконостас и его символика, Православное обозрение*, Moscou avril 1891, p. 698-699.

54. L'ouvrage de référence sur les hérésies russes reste, même s'il est relativement ancien, celui de N. KAZAKOVA, Ja. L. JUR'Е, *Антифеодальные еретические движения на Руси XIV- начала XVI века*, Moscou-Leningrad 1955.



clasme. Toutefois, le caractère général de cette hérésie incite à penser que ses adeptes ne pouvaient vénérer les icônes<sup>55</sup>.

Au XV<sup>e</sup> siècle, ce rationalisme critique se manifesta dans l'hérésie des Judaïsants, d'abord à Novgorod puis à Moscou. Elle gagna d'abord le haut clergé, puis les classes supérieures des laïcs, et dura jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Comme les *Strigolniki*, les Judaïsants niaient l'Église, ses sacrements, sa hiérarchie, sa doctrine, la Sainte Trinité et la divinité du Christ. Leur retour à l'Ancien Testament, qui leur valut leur nom, s'observait dans leur culte : ils suivaient le sabbat, célébraient d'autres fêtes juives et parfois pratiquaient la circoncision.

L'hérésie des Judaïsants n'était pas homogène : elle était formée de courants divers, parfois même contradictoires. Tous ne rejetaient pas les icônes. Cependant l'iconoclasme était sans doute inhérent à cette hérésie, comme en témoigne la décision conciliaire prise à son égard en octobre 1490 : « Beaucoup d'entre vous raillaient l'image du Christ et de la Toute-Pure représentée sur les saintes icônes, et d'autres parmi vous raillaient la croix du Christ, d'autres encore proféraient contre les saintes icônes des paroles blasphématoires, d'autres enfin brisaient les saintes icônes à coups de hache et les brûlaient par le feu [...]. D'autres parmi vous jetaient des icônes aux ordures et vous avez commis bien d'autres insultes contre les saintes images de ceux qui sont sur les icônes<sup>56</sup>. »

Il est vrai qu'on ne trouve pas de reflet direct de ces hérésies dans l'art sacré. Néanmoins, on sent très certainement leur influence, indirectement, dans le développement de certains sujets iconographiques, tels que la Trinité vétéro-testamentaire, ou encore dans un ouvrage écrit à cette époque, le *Message à un iconographe*, dont nous reparlerons plus loin.

Une autre raison historique, plus politique, a contribué au développement de l'iconostase russe. L. Betin propose à ce sujet une très intéressante étude sur l'iconostase de la cathédrale de l'Annonciation au Kremlin de Moscou<sup>57</sup>. Sur la rangée de la *Déisis* de cette iconostase, aux sept figures déjà courantes à cette époque (Christ, Mère de Dieu, Jean Baptiste, archanges Gabriel et Michel, saints Pierre et Paul), sont ajoutées les six icônes suivantes : saints Dimitri, Georges, Daniel, Syméon, Jean Chrysostome et Basile le Grand. Le choix de ces six saints s'explique facilement : ils correspondent aux saints patrons des gouvernants de la Principauté de Moscou, en commençant par le fondateur de la dynastie des princes moscovites (Daniel Alexandrovič) et en terminant par le commanditaire de l'iconostase (Basile Dmitrievič).

Sur quelle tradition se fondaient les peintres pour développer dans la rangée de la *Déisis* la représentation de saints patrons ? Ceux-ci étaient souvent représentés en Russie, qu'ils fussent les patrons d'une famille princière (on voit alors souvent l'archange Michel, saint Dimitri ou saint Georges), ou d'une famille non

55. En dehors de ces caractéristiques négatives, on ignore les aspects positifs de la doctrine, ainsi que les origines de cette hérésie et de son nom.

56. Cf. KAZAKOVA, JUR'E, *Антифеодальные...*, cité *supra* n. 54, p. 383. Sur les Judaïsants, voir également : J. HOWLETT, *The Heresy of the Judaizers and the Problem of the Russian Reformation*, thèse, Oxford 1979.

57. Cf. L. V. BETIN, *Исторические основы древнерусского высокого иконостаса, Древнерусское искусство : художественная культура Москвы, прилежащих к ней княжеств XIV-XVI*, Moscou 1970, p. 57-72.

princièr<sup>58</sup>. La représentation de saints patrons dans une composition aussi importante, du point de vue liturgique, que l'iconostase s'explique par le modèle byzantin. Il existe en effet de nombreux exemples byzantins, bulgares ou serbes de représentations des commanditaires d'église figurés près de l'autel<sup>59</sup>. En Russie, le choix a été fait de peindre le patron, plutôt que le commanditaire lui-même, qui conserve ainsi une certaine humilité. D'autre part, on peignait sur l'iconostase des saints très vénérés dont la figuration à cet endroit se justifiait facilement.

L. Betin souligne la conscience historique grandissante que manifestent les peuples slaves à partir du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle. Un intérêt réel pour le passé se développe. Les manuscrits, par exemple, commencent à dresser une généalogie précise des princes en débutant par Vladimir et en terminant par les contemporains<sup>60</sup>.

Cependant, l'iconostase de la cathédrale de l'Annonciation, chapelle palatine, reste un exemple exceptionnel. Dans les églises plus simples, on introduisait souvent un ou deux saints patrons, pas davantage.

Ainsi, les conditions géographiques ou historiques propres à la Russie ont joué un rôle sur le développement en hauteur de l'iconostase. Néanmoins, si elles ont eu une influence sur ce phénomène, elles ne peuvent l'expliquer complètement. L'histoire de l'Église, des réformes liturgiques et des mouvements de la pensée spirituelle offre des éléments d'explication peut-être moins directs, mais plus convaincants.

### III. LA HAUTEUR DE L'ICONOSTASE : DES RAISONS LITURGIQUES

#### La pénétration de l'hésychasme en Russie

On a établi un parallèle entre le développement de l'iconostase haute et l'apparition contemporaine (au XIV<sup>e</sup> siècle) du mouvement hésychaste arrivé en Russie en passant par le Mont Athos<sup>61</sup>.

Il existe de nombreux témoignages sur la pénétration d'un large courant hésychaste aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles en Russie. Des traductions de la littérature byzantine faites en Bulgarie et en Serbie y sont apportées en grand nombre<sup>62</sup>. Les

58. Voir la célèbre icône conservée au Musée de Novgorod, datée de 1467 : « les Novgorodiens en prière ». Dans la partie supérieure, il y a une *Déisis* à sept figures et, en bas, on voit, en prière, les membres d'une famille de la ville (cf. *The Russian Icon of the Novgorod Museum Collection*, Saint-Petersbourg 1992, ill. 57-59).

59. Cf. S. KALOPISSI-VERTI, *Dedicatory Inscriptions and Donors Portraits in Thirteenth Century Churches of Greece*, Vienne 1992 ; A. SEMOGLU, Contribution à l'étude du portrait funéraire dans le monde byzantin (14<sup>e</sup>– 16<sup>e</sup> siècle), *Zograf* 24, Belgrade 1995, p. 4-11 ; S. TOMKOVIĆ, Portraits et structures sociales au XII<sup>e</sup> siècle, un aspect du problème : le portrait laïque, *Actes du XV<sup>e</sup> congrès international d'études byzantines*, Athènes 1976, Athènes 1981, II B, p. 823-836.

60. Cf. BETIN, *Исторические основы...*, cité *supra* n. 57, p. 69.

61. Au sujet de l'hésychasme en Russie, voir M. V. ALPATOV, *Искусство Феофана Грека и учение исихастов*, VV, Moscou 1972, p. 190-202 ; *L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIV<sup>e</sup> siècle*, Belgrade 1987 ; J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959, p. 150-173 ; ID., *Byzantium and the Rise of Russia*, Bristol 1981.

62. Au Mont Athos, notamment au monastère serbe de Chilandari où les moines slaves étaient en contact direct avec les grands maîtres de l'hésychasme, ou encore à Paroria, cet ermitage que Grégoire le Sinaïte était venu fonder en Bulgarie, on traduisait et commentait

patriarches œcuméniques de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle (Isidore, Calliste et surtout Philotée), tous disciples de Palamas, veillaient à la diffusion de ses idées et ils surent acquérir dans les pays slaves un prestige inégalé. Nous avons ainsi des renseignements précis sur l'arrivée en Russie d'hésychastes, venus de Byzance avec un programme de renouveau spirituel. La personnalité la plus connue parmi eux est celle du métropolite de Kiev, Cyprien (1390-1406), qui avait connu l'hésychasme en Bulgarie, auprès des disciples de Grégoire le Sinaïte.

En quoi le mouvement hésychaste peut-il avoir influencé le développement en hauteur de l'iconostase ? L'hésychasme était naturellement orienté vers la contemplation et la vénération des icônes, mais Grégoire Palamas y fait peu allusion dans ses écrits. En Russie, la pensée hésychaste dans ses rapports avec l'icône fut davantage mise en évidence au XIV<sup>e</sup> siècle, en réponse à l'hérésie des Judaïsants. Elle trouva son expression dans l'ouvrage intitulé *Message à un iconographe*, traité de Joseph de Volokolamsk<sup>63</sup> contre l'hérésie. Ce *Message* explique le sens de l'art sacré. Il n'introduit rien de nouveau quant au principe même de la doctrine de l'icône, mais il précise, à la lumière de l'hésychasme, la signification profonde de celle-ci, en recommandant la prière intérieure comme fondement de sa vénération et de sa création.

Dans la pratique, l'application de l'enseignement hésychaste s'est reflétée entre autres dans la consécration d'un grand nombre d'églises à la Sainte-Trinité et à la Transfiguration, ainsi que dans une très large diffusion de ces deux sujets dans l'iconographie. L'apport essentiel fut sans doute l'éclosion, à partir de la *Déisis* tripartite, d'une série de saints intercesseurs qui accentuent et multiplient en quelque sorte la puissance et l'efficacité de la demande d'intercession<sup>64</sup>.

Comme le souligne L. Uspenski, d'un point de vue plus subjectif, on remarque également dans la peinture d'icône à cette époque un intérêt général grandissant pour la représentation du monde émotionnel de l'homme, pour l'expression de son âme. « L'icône est en cela l'expression la plus haute de l'humilité apprise de Dieu lui-même, le silence sacré, *hèsuchia*<sup>65</sup>. »

### Les réformes liturgiques du métropolite Cyprien

À Byzance, avec la défense de leur enseignement, confirmé comme doctrine officielle par les synodes de 1347 et de 1351, les hésychastes sortaient victorieux d'une longue lutte, et obtenaient pour leurs partisans des positions importantes dans la hiérarchie. Les candidats hésychastes contrôlèrent le siège œcuménique durant le reste du XIV<sup>e</sup> siècle. Le plus célèbre d'entre eux fut Philotée, higoumène de la Grande Laure du Mont Athos, évêque d'Héraclée à partir de 1347 et deux fois patriarche de Constantinople (1353-1355, 1364-1376). À sa seconde acces-

les Pères du désert, mais aussi les docteurs les plus récents (cf. D. LIHAČEV, *Культура Руси времени Андрея Рублёва и Епифания Премудрого*, Moscou 1962, p. 30).

63. Cf. Saint Joseph de Volokolamsk, *Послание иконописцу*, Moscou 1994. Il est probable que le texte n'est pas dû à un seul auteur, mais à deux, Joseph de Volokolamsk et Nil de la Sora.

64. Cette trouvaille des iconographes fut jugée par eux d'une telle importance qu'ils augmentèrent beaucoup les dimensions des icônes de la rangée de la *Déisis*. Par exemple, les icônes de cette rangée sur l'iconostase de la cathédrale de la Dormition à Vladimir ont 3,15 m de hauteur.

65. Cf. L. USPENSKI, *La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris 1980, p. 245.

sion au trône patriarcal, Philotée inaugura une période de relations intenses entre le Phanar et les Églises orthodoxes situées au-delà du monde de langue grecque.

La domination doctrinale, spirituelle et hiérarchique des hésychastes s'accompagna d'une influence liturgique. Tandis qu'il était higoumène de la Grande Laure, Philotée composa deux importants cérémoniaux<sup>66</sup> : sa *Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας* pour l'office divin, et sa *Διάταξις τῆς θείας λειτουργίας* pour l'Eucharistie<sup>67</sup>. On trouvait encore au Mont Athos des manuscrits de type studite au XIV<sup>e</sup> siècle, avant la réforme philotéenne, mais les *codices* grecs du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle montrent que la composition de Philotée s'imposa partout (à l'exception de l'Italie méridionale)<sup>68</sup>.

En Russie, sous l'influence du métropolite Cyprien qui avait des liens étroits avec l'hésychasme athonite et principalement avec le patriarche Philotée<sup>69</sup>, la *Diataxis de la divine liturgie* de ce dernier fut traduite en slavon deux fois avant la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Le nouvel usage « néo-sabaïte »<sup>70</sup> atteignit la Russie à la fin du siècle et remplaça progressivement l'ancien usage studite. La Laure de la Trinité-Saint-Serge, au nord de Moscou, l'adopta en 1429 ; elle conquiert Novgorod en 1441 et atteignit les îles Solovki, dans la mer Blanche, en 1494<sup>71</sup>.

Cette nouvelle rédaction de l'*Ordo* de Jérusalem développe le rituel de la proscomédie. Jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, le moment central de l'office était l'eucharistie ; à l'exception de celle-ci, tous les autres éléments avaient une importance secondaire, et leur déroulement n'était pas très bien déterminé. À partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle et plus tard, on observe une tendance à une réglementation plus rigoureuse de tous les rites, dont celui de la proscomédie qui acquiert une signification grandissante. L'eucharistie ne se comprend plus comme un moment central par rapport à des rites secondaires, mais comme le sommet d'une action liturgique unifiée.

En quoi cette évolution liturgique a-t-elle touché le développement de l'iconostase ? On remarque que les iconostases byzantines étaient en majorité comprises entre les deux piliers qui flanquent le *templon* ; elles allaient rarement au-delà. L'accent grandissant mis sur le rôle de la proscomédie a davantage lié l'autel à la prothèse<sup>72</sup>. Le caractère plus dramatique et mystique de la liturgie a obligé à fermer l'autel aux yeux des fidèles à certains moments.

66. La « *Diataxis* » ou « règlement » est un manuel de rubriques décrivant exactement la façon dont le rituel doit être exécuté. Au X<sup>e</sup> siècle, on trouve les premières marques d'une codification des rubriques chez les Byzantins. En Italie, celles-ci étaient souvent incorporées directement au texte liturgique. À Constantinople et au Mont Athos, des manuels séparés de rubriques commencèrent à se multiplier entre le XII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, surtout en vue de contrôler les exagérations qui pouvaient s'introduire dans le rite de la prothèse (Cf. R. TAFT, *Le rite byzantin*, Paris 1996, p. 94).

67. Pratiquement, ces rubriques de Philotée gouvernent encore aujourd'hui la célébration liturgique byzantine.

68. Cf. TAFT, *Le rite byzantin*, cité *supra* n. 66, p. 102.

69. Sur le métropolite Cyprien, cf. I. D. MANCVETOV, *Митрополит Киприан в его литургической деятельности*, Moscou 1882.

70. L'usage liturgique « néo-sabaïte » est l'étape finale de la transformation de la liturgie byzantine. Il s'agit d'une adaptation nouvelle (par rapport à la version studite) de l'*Ordo* de Jérusalem, en provenance de la laure de Saint-Sabba (cf. TAFT, *Le rite byzantin...*, p. 97).

71. Pendant longtemps, les *Ordos* en Russie n'étaient pas unifiés, ils pouvaient dans les limites d'une même principauté, se différencier les uns des autres (*Ibid.*, p. 103).

72. Dans les pays où, tout de suite après l'iconoclasme, le rôle de la proscomédie a été beaucoup plus important qu'à Byzance (comme par exemple en Géorgie), on trouvait des icono-

Il faut cependant rester conscient de l'importance de la tradition au Moyen Âge. Si, en Russie, des iconostases fermées hautes apparaissent dans les églises nouvellement construites, elles ne sont pas ajoutées avec la même rapidité dans les églises anciennes. Par exemple, les iconostases de Novgorod et Pskov sont particulièrement archaïques. Cela correspond probablement aux particularités de leurs offices, eux aussi archaïques. Dans les livres d'offices de Novgorod, la proscomédie n'a pas de rituel fixe et élaboré. Il n'y a pas eu d'unification organique des différentes parties de la liturgie. Aussi, la situation hiérarchique des espaces de la prothèse et du *diakonikon* apparaît-elle comme secondaire par rapport à l'autel. L'iconostase, à Novgorod, n'a vraiment changé qu'au moment où la principauté s'est rattachée à Moscou. Observons par exemple l'iconostase de la cathédrale Sainte-Sophie de Novgorod : en 1509, elle a été élargie de telle façon qu'elle a fermé les espaces de la prothèse et du *diakonikon* dans leur partie supérieure et c'est seulement en 1528, sous le métropolite Macaire, que sont apparues la rangée locale et les icônes de Pierre et Paul, du Sauveur et de la Sagesse Divine, fermant l'espace de l'autel<sup>73</sup>.

Ainsi, les changements liturgiques ont indéniablement été à la base d'une nouvelle interprétation artistique et architecturale de l'abside en Russie. Ils ont permis de modifier la composition de l'iconostase. Mais pourquoi ces changements liturgiques nés et développés à Byzance n'ont-ils pas été traduits de la même façon en Russie ? L'iconostase haute reste une particularité russe. Elle est la marque d'un pays qui désire sans cesse davantage d'indépendance vis-à-vis de Byzance. Ce choix architectural, et surtout théologique, était probablement un moyen de signaler à Constantinople l'autonomie ecclésiale et spirituelle grandissante de la Russie, tardivement baptisée<sup>74</sup>.

### L'iconostase, témoin du mystère eucharistique

Nous venons de voir que le développement de l'iconostase haute est lié à l'introduction de l'hésychasme en Russie et au renouveau spirituel et liturgique qui l'accompagna. Dans le cadre de ce renouveau, la théologie hésychaste a souligné l'importance du mystère eucharistique. Grégoire Palamas, rappelons-le, explique que la connaissance de Dieu est une expérience donnée à tous les chrétiens par le baptême et, ensuite, par leur participation permanente à la vie du corps du Christ au moyen de l'eucharistie<sup>75</sup>.

Quelle est la principale signification de l'eucharistie ? Le pain et le vin devenus corps et sang du Christ sont partagés entre les fidèles afin qu'« ils devien-

stases qui recouvraient l'autel et la prothèse d'un seul bloc (cf. L. БЕТИН, Об архитектурной композиции древнерусских высоких иконостасов, *Древнерусское искусство: художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств XIV-XVI вв.*, Moscou 1970, p. 46 ; R. SMERLING, *Малые формы в архитектуре средневековой Грузии*, Tbilissi 1962, p. 47 ; J. SAUER, *Symbolik des Altars*, Freiburg-im-Streisgau 1924).

73. Cf. STENDER, SIVAK, Архитектура интерьера новгородского софийского собора..., cité *supra* n. 29.

74. Rappelons que l'Église russe devient autocéphale à peu près à cette époque. En 1448, un Synode de l'Église russe élit l'évêque de Riazan, Jonas, « métropolite de Kiev et de toute la Russie ». Il faudra néanmoins attendre le 17 janvier 1589 pour que le patriarche de Constantinople, Jérémie, en visite à Moscou, procède à l'élévation du métropolite Job au rang de « patriarche de toute la Russie » (cf. J.-P. ARRIGNON, *Les Églises slaves*, Paris 1991, p. 139).

75. Cf. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1975, p. 104.



nent pour ceux qui y participent purification de leur âme, rémission de leurs péchés, communion du Saint-Esprit, plénitude du Royaume des cieux<sup>76</sup> ». La liturgie eucharistique n'est donc pas seulement le rappel du sacrifice du Christ, elle est aussi passage de ce monde dans le monde à venir, venue et présence du Royaume de Dieu. Dans l'eucharistie, l'économie salvatrice du Christ devient présente et actuelle.

Dans l'iconostase, le sacrement eucharistique est décrit, son mystère est dévoilé aux yeux des fidèles. L'iconostase haute transcrit visuellement cette réalité spirituelle. Le programme iconographique qu'elle développe donne à voir toute l'économie, toute l'organisation du salut qui est présente dans le sacrement de l'eucharistie. De haut en bas, l'iconostase retrace l'histoire du salut, de l'Ancien au Nouveau Testament. Rappelons son programme iconographique habituel<sup>77</sup>.

Les deux rangées du haut présentent d'abord l'Église de la période pré-sinaïtique, d'Adam à Moïse, avec ses patriarches, puis celle de la période « post-Sinaï », depuis Moïse jusqu'au Christ, avec ses prophètes<sup>78</sup>. Viennent ensuite les rangées du Nouveau Testament : tout d'abord les fêtes, c'est-à-dire l'illustration de l'Incarnation. Il ne s'agit pas de l'illustration de récits de l'Évangile dans l'ordre, mais des grands événements qui constituent l'année liturgique, des principaux moments dans l'accomplissement graduel du salut humain. Vient ensuite la rangée de la *Déisis*. Selon L. Uspenski, la Russie a interprété le mot « *Déisis* » de façon particulière. En russe, *Déisis* se dit « *Déïsous* », le « e » grec est remplacé par un « iat », et le « i » est remplacé par un « ou ». Cette transformation serait le résultat de l'accumulation de deux mots russes : *delo*, qui s'écrit avec un « iat » et qui signifie le travail, l'action, et *Iesous*, Jésus, qui s'écrit avec un « ou ». Cette rangée semble ainsi moins comprise comme une « prière », que comme l'action ou le travail de Jésus, l'économie du Christ.

La dernière rangée, dite locale, a un rythme moins strict que les autres, ses icônes sont assez variées, selon les besoins et le caractère propres de l'église. On voit généralement le Christ à droite des portes royales et la Mère de Dieu à gauche, comme sur le *templon* byzantin<sup>79</sup>. Sur les portes nord et sud, sont peints les archanges ou les saints diacres, concélébrateurs du sacrement<sup>80</sup>. Sur les portes royales, on voit d'habitude l'Annonciation qui marque le début du salut et les

76. Cf. *La divine liturgie de saint Jean Chrysostome*, Paris 1981, p. 50.

77. L'analyse de l'iconostase haute par L. Uspenski reste à nos yeux la plus claire, cf. USPENSKI, *The Problem of the Iconostasis...*, p. 201-211.

78. La peinture murale, au contraire, n'offre généralement pas d'ordre chronologique entre les patriarches et les prophètes. Notons d'autre part que, sur l'iconostase, les deux rangées supérieures vétéro-testamentaires correspondent au cycle de l'année liturgique, puisque les deux dimanches qui précèdent la Nativité sont dédiés aux patriarches et aux prophètes.

79. Le prêtre récite devant ces icônes du Christ et de la Mère de Dieu les prières d'entrée qui incluent les tropaires de la confession de foi en la vénération des icônes, un usage qui date probablement de la période post-iconoclaste. Les icônes locales sont l'objet des prières et de la vénération les plus directes et sont vénérées par les baisers des fidèles, les cierges allumés, etc.

80. Quelquefois, sur la porte sud, l'archange est remplacé par le bon larron Racchus, qui montre que cette porte est l'entrée du Paradis (cf. V. ANTONOVA, N. MNEVA, *Каталог древнерусской живописи*, II, Moscou 1963, p. 465 n° 984, ill. 167). Dans le même sens, sur la porte sud de l'iconostase de l'église de l'Annonciation à Solvychegosdk, datée d'environ 1579, on voit la représentation de la Jérusalem céleste, le Paradis terrestre et le meurtre de Zacharie (cf. *Ikônes et icônes brodées de la Sainte Russie XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Thonon-les-Bains 1991, p. 86, ill. 31).

quatre évangélistes grâce auxquels la parole du Christ a été propagée<sup>81</sup>. Les portes royales représentent l'entrée dans le Royaume de Dieu, ou le Paradis. Au-dessus des portes, il y a souvent une représentation de l'eucharistie : le Christ donne la communion sous forme de pain à six apôtres et de vin à six autres.

Les différentes rangées de l'iconostase russe témoignent ainsi, de haut en bas, de toute l'histoire du salut de l'homme, salut réalisé par la communion. L'hésychasme apporta une pénétration vivante, existentielle, dans le sacrement eucharistique et dans le contenu de l'icône ; d'où une prise de conscience du rapport entre eux.

On a reproché à l'iconostase haute de dissimuler la célébration de la liturgie, ainsi que les peintures murales, excluant ainsi le peuple de la participation au Souper du Seigneur<sup>82</sup>. Ce reproche peut s'expliquer par le sens même de l'eucharistie, perçu différemment dans les chrétientés occidentale et latine. Dans l'église orthodoxe, les saints dons sont faits pour être pris, mangés et bus, non pour être adorés. Ils ne sont pas un objet de contemplation, on ne les expose ni ne les adore, car dans la communion, le Christ est présent essentiellement, réellement et mystérieusement. Le Christ n'est pas montré dans l'eucharistie, il est donné. Il est montré sur les icônes. La réalité de son corps d'une part, les images d'autre part, permettent donc de participer pleinement à la liturgie : par une union physique dans la communion, par une union spirituelle, par la prière, devant l'image. Le rôle de l'image est de montrer ce qui n'est pas une image, ce qui se distingue d'une image par sa nature.

Nicolas Cabasilas a défini avec précision la conception de l'image dans le monde byzantin. La liturgie est elle-même une représentation de la vie terrestre du Christ, donc une image. Or, dans la pensée byzantine, il n'y a aucune différence de statut entre ce que nous appelons « image figurée » et image au sens où l'emploient les théologiens (le Fils est l'image du Père, l'eucharistie est l'image du Christ). La liturgie, elle-même image, qui a pour fonction non plus simplement d'évoquer une vérité éternelle, mais d'y faire participer, a besoin, pour amener les participants à ce « mystère redoutable », d'être redoublée par ces autres images que sont les rites, les vêtements, les gestes et – bien entendu – les images figurées sur l'iconostase, qui n'agissent pas autrement que l'ensemble du rituel.

Le mur de l'iconostase est une image liturgique offerte à la vénération des fidèles qui observent pendant l'office l'histoire du salut, les événements commémorés par le clergé dans les mystères de l'autel. L'iconostase haute est donc l'expression de ce lien entre sacrement et image, lien qui est la manifestation du corps du Christ, réel dans le sacrement et représenté dans l'icône.

81. Selon A. Grabar, les portes royales sont peintes depuis une époque très reculée, dès le V<sup>e</sup> ou le VI<sup>e</sup> siècle. L'auteur se fonde sur deux miniatures du manuscrit datant de 880 (*Paris. Graec. 510*, fol. 367, 452) qui illustre la vie de saint Grégoire. Sur la première miniature, la barrière du sanctuaire a la forme d'un arc carré ( $\pi$ ), une forme qui ne se retrouve pas après le VI<sup>e</sup> siècle. Ces portes royales sont décorées dans un cas de figures non identifiables, dans l'autre, de quatre figures debout nimbées (cf. GRABAR, Deux notes..., p. 15).

82. Cette position négative par rapport à l'existence de l'iconostase haute a été émise à plusieurs reprises. L. Uspenski présente ces positions « anti-iconostases hautes » dans son article : *The Problem of the Iconostasis*, p. 187-189.

L'iconostase haute est, avec ses moyens propres, un redoublement du déroulement liturgique. Les images n'y sont pas conçues comme des illustrations, de même que les mots de la liturgie ne sont pas un simple récit. Les mots, comme l'image, conduisent les fidèles à se rendre dignes de recevoir la nourriture sacrée qui est préparée par le rite.

L'iconostase haute représente une image de l'Église dans sa totalité ; elle montre le développement de l'Église dans le temps, de son début à la Parousie, des patriarches au Jugement. Ce jugement est exprimé dans la figure du Christ en gloire, comme un juge entouré d'intercesseurs. Ce jugement est donné dans l'eucharistie<sup>83</sup>. Le communiant devient un même corps avec le Christ, ce corps du second avènement. C'est donc la réalité et l'image qui, ensemble, avec la parole, constituent la plénitude de la participation liturgique.

Ainsi, ce sont essentiellement des raisons liturgiques et théologiques qui peuvent, selon nous, expliquer le développement en hauteur de l'iconostase en Russie. Depuis ses origines, la clôture du sanctuaire s'est considérablement modifiée, tout en conservant sa signification initiale. En Russie, l'apport byzantin a été intégré et interprété de façon originale, sans pour autant qu'en soit changée la signification initiale. Cependant, l'iconostase russe a ceci de particulier d'avoir en quelque sorte renforcé le rôle de cette barrière, en lui ajoutant une valeur supplémentaire : elle n'est plus seulement une séparation, elle est le lien entre les mondes terrestre et céleste, lien visible qui est vécu dans l'eucharistie. En cela, l'iconostase russe est peut-être un des meilleurs témoignages, un des reflets les plus concrets de l'autonomie spirituelle grandissante de la Russie qui reste en même temps fille fidèle de Byzance.

Catherine Bortoli-Doucet  
(Institut Catholique - Paris)

83. Ceci est souligné dans la prière avant la communion : « Je mange et je bois mon propre jugement. » (cf. *La divine liturgie...*, cité *supra* n. 76, p. 55).

# ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ

## LA DÉSACRALISATION DES ESPACES ET DES OBJETS RELIGIEUX PAÏENS DURANT L'ANTIQUITÉ TARDIVE \*

Béatrice CASEAU

Personne ne conteste qu'entre le IV<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle les espaces religieux païens tout comme les objets du culte païen ont été désacralisés, c'est-à-dire que leur usage à des fins cultuelles, dans le cadre du polythéisme, a été interdit. La discussion porte sur la date de cette désacralisation ainsi que sur ses modalités<sup>1</sup>.

\* Liste des abréviations :

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vita Constantini* : *Eusebius Werke*, t. 1, 1, *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, éd. F. WINKELMANN, Berlin 1991<sup>2</sup> (GCS).

GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* : GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, t. 2, Livres I-III, éd. A. DE VOGÜÉ, trad. P. ANTIN, Paris 1979 (SC 260).

LIBANIOS, *Oratio 30* : *Libanii Opera*, éd. R. FOERSTER, Leipzig 1906, t. 3, p. 87-118 [Hildesheim 1998].

MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre de Gaza* : MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, éd. et trad. H. GRÉGOIRE, M. A. KUGENER, Paris 1930.

QUODVULTDEUS, *Livre des promesses* : QUODVULTDEUS, *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, éd. et trad. R. BRAUN, Paris 1964 (SC 101, 102).

RUFIN, *Histoire Ecclésiastique* : éd. Th. MOMMSEN, dans *Eusebius Werke*, éd. E. SCHWARTZ, t. 2, 2, Leipzig 1908 (GCS) ; trad. F. THÉLAMON, *Païens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981.

SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique* : *Sokrates Kirchengeschichte*, éd. G. Ch. HANSEN, Berlin 1995 (GCS).

SOZOMÈNE, *Histoire Ecclésiastique* : *Sozomenus Kirchengeschichte*, éd. J. BIDEZ rev. par G. Ch. HANSEN, Berlin 1995 (GCS).

SULPICE SÈVÈRE, *Dialogues* : Sulpicius Severus, *Libri qui supersunt*, éd. C. HALM, Vienne 1866 (CSEL 1) [Hildesheim 1983].

SULPICE SÈVÈRE, *Vie de saint Martin* : Sulpice Sèvère, *Vie de saint Martin, texte, trad. et commentaire* par J. FONTAINE, 3 vol., Paris 1967-1969 (SC 133, 134, 135).

THÉODORET, *Histoire Ecclésiastique* : *Theodoret Kirchengeschichte*, éd. L. PARMENTIER rev. par G. Ch. HANSEN, Berlin 1998 (GCS).

1. Cette étude porte sur les rapports des chrétiens avec les bâtiments religieux et les objets de culte païens et laisse de côté la violence religieuse exercée sur les synagogues ou interne aux communautés chrétiennes. Cette recherche a commencé en 1991 avec la présentation au Late Antique Seminar, à l'Université de Princeton, d'un recueil de textes commentés sur la destruction des temples, « ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. The Destruction of Temples : Hagiography Confronted with Archaeology ». Le sujet a ensuite été exploré sous différents aspects lors de conférences. En 1996, « Violence in Late Antiquity : a Bias of our Sources ? », *Byzantine Stu-*

Le sort des espaces religieux païens n'a pas été uniforme. Selon les cas, ils ont été sécularisés et transformés en espaces à usage profane et en objets de décor, ou bien ils ont été détruits. Ils ont parfois aussi été re-sacralisés en espaces religieux chrétiens. S'il n'est pas encore possible de faire une synthèse générale sur l'ensemble du monde romain, nombreux sont désormais les sites qui ont été fouillés avec une attention particulière portée sur leur abandon. Ce n'est que grâce à une étude précise des dernières étapes dans la vie des différents temples et statues païens qu'il sera possible d'avoir une vision plus juste des modalités de la désacralisation dans le monde romain tardif.

Cette transformation des espaces religieux païens a été parfois accompagnée de violence religieuse. Les sources des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles sont prolixes sur la destruction des temples et des idoles. Les sources ecclésiastiques, en particulier les Histoires ecclésiastiques et les Vies de saints, nous fournissent des éléments pour comprendre les motifs de destruction ainsi que les techniques employées. Les sources sur la violence religieuse sont connues et analysées depuis longtemps, mais leur lecture a beaucoup changé. Le débat sur la violence religieuse de la fin de l'Antiquité ainsi que celui sur l'attitude des chrétiens par rapport à l'art hérité du monde païen a été grandement renouvelé dans les dernières années par une réévaluation critique des sources<sup>2</sup>.

La politique des empereurs de faire venir des œuvres d'art de la statuaire antique pour embellir leur capitale, les lois de protection des bâtiments publics, ainsi que l'existence de collections privées d'art antique ont retenu l'attention des chercheurs et modifié l'image un peu simpliste d'une époque tournant le dos à son passé païen dès la conversion de Constantin. C. Mango notait, dans un article de 1994, que le christianisme n'avait pas porté un coup fatal à l'art ou à la culture antiques qui se maintinrent autant que la vie des cités et des élites urbaines. Jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle, des mosaïques représentant des sujets tirés de la mythologie païenne furent commandées. La rupture réelle, explique-t-il, n'est pas celle portée par la conversion de Constantin au christianisme, mais celle engendrée par la série de catastrophes qui frappa le monde byzantin aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, une rupture à la fois culturelle et sociale<sup>3</sup>. Vus depuis le VIII<sup>e</sup> siècle, les siècles de l'Antiquité tardive ont en effet en commun de nombreux aspects tant dans le mode de vie que dans les références culturelles. Mais cette vision de loin ne doit pas faire oublier les différences et le changement de goût et d'attitude à l'intérieur même de la période qui s'étend du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Comme le fait aussi remar-

*dies Conference*, University of North Carolina at Chapel Hill, 24-27 octobre 1996 ; en 1997, « The Christianisation of Law : the Protection of Religious Buildings », *Shifting Frontiers in Late Antiquity, The Transformation of Law and Society in Late Antiquity*, University of South Carolina, 13-16 mars 1997 ; en 1998, « Can Money Buy Peace ? One Aspect of Negotiation in Late Antique and Early Byzantine Episodes of Religious Intolerance », *Peace, Negotiation, and Reciprocity : Strategies of Co-existence in the Middle Ages and the Renaissance (Fourth Annual Interdisciplinary Conference organized by the Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies)*, Arizona State University, 12-14 février 1998. Je remercie M. Kaplan de m'avoir invitée à présenter ce travail au séminaire sur *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance du IV<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, M. Perrin et C. Zuckerman pour avoir lu et commenté ce travail, P. Pagès pour sa bienveillante patience.

2. Pour une analyse de la violence religieuse entre chrétiens : C. HAAS, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore 1997 ; M. GADDIS, « *There is no crime for those who have Christ* » : *Religious Violence in the Christian Empire*, PhD Diss., Princeton 1999.

3. C. MANGO, L'attitude byzantine à l'égard des antiquités gréco-romaines, *Byzance et les images*, Paris 1994, p. 95-120.



quer C. Mango dans le même article, il y eut de nombreuses destructions d'œuvres d'art à partir du IV<sup>e</sup> siècle. Comment évaluer ces destructions ? Que signifiaient-elles ? Étaient-elles marginales ou fréquentes ? Continuait-on à vivre, au VI<sup>e</sup> siècle, dans des villes dans lesquelles les statues et les œuvres à sujet religieux païen étaient toujours aussi présentes ou avait-on fait disparaître ces objets dans la plupart des villes à l'exception de l'ancienne et de la nouvelle Rome ? Pour un Hésychios qui fit remettre en bonne place dans les thermes qu'il avait fait restaurer à Milet des statues antiques de divinités païennes, au début du VI<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>, il y a des dizaines d'exemples de statues mises au rebut, jetées au fond de puits ou de remblais au cours du VI<sup>e</sup> siècle, ce qui mérite réflexion.

Les statues de divinités, tout comme les temples, ont connu une phase de désacralisation au cours de laquelle elles ne devaient plus servir d'objet de culte, mais aussi des épisodes de destruction et d'abandon. Ce sont ces divers processus que nous nous proposons d'étudier ici. Après avoir passé brièvement en revue quelques jalons de l'historiographie sur la violence religieuse à la fin de l'Antiquité, nous étudierons ce que les sources peuvent nous apprendre du remploi ou de la destruction des idoles et des temples païens.

## I. L'HISTORIOGRAPHIE DE LA VIOLENCE : UN PHÉNOMÈNE CONTROVERSÉ

### La violence religieuse est-elle un biais de nos sources ?

L'Antiquité tardive est régulièrement présentée comme un temps d'exacerbation de la violence religieuse, un temps de conflits entre les différentes communautés religieuses, qui aboutit finalement à la marginalisation des groupes religieux non chrétiens et des communautés chrétiennes jugées hérétiques. Cette montée de la violence religieuse a souvent été attribuée au succès croissant et à l'intransigeance du monothéisme, représenté désormais majoritairement par le christianisme<sup>5</sup>. Les formes de violence perpétrées au nom de la religion chrétienne ont été longuement analysées par les historiens. On a pu noter que durant cette période la violence religieuse touche en particulier les objets et les bâtiments plutôt que les personnes<sup>6</sup>. La violence a une fonction symbolique qui est de marquer une rupture avec le passé<sup>7</sup>. Il s'agit de contrôler l'espace, d'y mettre sa marque. C'est pourquoi on a pu parler d'une christianisation de l'espace.

4. Hesychios, *Prosopography of the Latin Roman Empire*, éd. J. R. MARTINDALE, t. 2, Cambridge 1980. Les statues ont été retrouvées dans les fouilles : A. VON GERKAN, F. KRISCHEN, *Milet*, t. 1/9, *Thermen und Palaestren*, Berlin 1928 (Staatliche Museen zu Berlin), p. 168, cité dans MANGO, L'attitude, cité note précédente.

5. A. MOMIGLIANO, The Disadvantage of Monotheism for a Universal State, *Classical Philology* 81, 1986, p. 285-297.

6. R. LANE FOX oppose les païens qui tuent les personnes lors des persécutions, surtout les membres prééminents des communautés chrétiennes et les chrétiens qui s'attaquent plutôt aux bâtiments, *Pagans and Christians*, San Francisco 1987, p. 673. Le meurtre d'Hypatie forme un contre-exemple mais il reste assez exceptionnel. Seules quelques vies tardives s'imaginent que l'on faisait brûler les prêtres païens avec les temples : *Vie de Moïse d'Abydos*, W. C. TILL, *Koptische Heiligen und Märtyrerle Gerden*, Rome 1936, t. 2, p. 46-81.

7. D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton 1998 ; d'autres époques ont connu de semblables phénomènes : N. Z. DAVIS, The Rites of Violence : Religious Riots in Sixteenth Century France, *Past and Present* 59, 1973, p. 53-91, repris dans *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford 1975 ; P. C. MADDERN,

Dans l'historiographie d'un tel sujet pour l'Antiquité tardive, on peut distinguer deux tendances. La première, et la plus ancienne, considère la violence comme faisant partie intégrante de la christianisation. On trouve, adhérant à cette vision, des ecclésiastiques défenseurs du bien-fondé de la christianisation, qui estiment que la violence était un mal nécessaire pour convaincre et briser la résistance des païens. Seuls quelques réformés, au XVI<sup>e</sup> siècle, soucieux d'obtenir une politique de tolérance religieuse à leur endroit, lisent les sources chrétiennes du temps des persécutions qui convient l'État romain à accepter le culte chrétien et la liberté de conscience et condamnent la violence religieuse<sup>8</sup>. À partir de l'époque des Lumières, on voit apparaître des historiens qui considèrent la violence religieuse de l'Empire chrétien comme une corruption du christianisme liée à l'influence excessive des moines, du clergé et de « l'obscurantisme ». Ils opposent volontiers un monde polythéiste ouvert à la diversité des cultes et un monothéisme intransigeant dont la victoire est la cause principale de la violence religieuse. Mais ils ne remettent aucunement en cause l'existence même et l'impact réel de ladite violence.

La seconde tendance historiographique est née de l'insatisfaction produite par ces récits traditionnels de la christianisation. Elle est donc plus récente. Elle tente de réduire l'impact de la violence religieuse dans les cités de l'Antiquité tardive et insiste au contraire soit sur la force des structures étatiques et du contrôle de l'ordre, soit sur le sens esthétique des élites soucieuses de maintenir le décor urbain et le respect pour la tradition. Prenons quelques exemples de discours historiques produits par ces deux tendances, sans prétention d'exhaustivité.

De Mabillon à Le Nain de Tillemont, les premiers historiens modernes de l'Église se réjouissaient que le paganisme ait sombré sous les coups répétés des saints chrétiens. Ils considéraient l'histoire de l'Église comme une continuation de l'histoire sainte. Ils partageaient avec les historiens antiques de l'Église comme Eusèbe, Théodoret ou Sozomène, un sens théologique de l'histoire<sup>9</sup>. Le schéma de la christianisation qu'ils construisirent eut une longue influence sur les historiens du christianisme antique. Il postule qu'avec la conversion des empereurs romains au christianisme s'ouvre la période du triomphe du christianisme et que sa victoire sur le polythéisme se manifeste par la destruction des temples et des idoles, suivant le modèle biblique<sup>10</sup>. Ces historiens anciens et modernes ne voyaient rien à redire aux violences employées pour mener à la foi chrétienne et à leur salut des populations aveuglées par l'idolâtrie. Ils reprenaient à leur compte la justification augustinienne de l'usage de la coercition en matière religieuse<sup>11</sup>.

*Violence and Social Order, East Anglia 1422-1444*, Oxford 1992 ; L. P. WANDEL, *Voracious Idols and Violent Hands : Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg and Basel*, Cambridge 1995 ; D. B. REDFORD, *Akhenaten, the Heretic King*, Princeton 1984 ; J. GOODY, *Religion and Social Change and the Sociology of Conversion, Changing Social Structure in Ghana : Essays in the Comparative Sociology of a New State and an Old Tradition*, éd. J. GOODY, Londres 1975.

8. H. W. STONE, *The Polemics of Toleration : The Scholars and Publishers of Cassiodorus*, *Journal of the History of Ideas* 46, 1985, p. 147-165.

9. R. A. MARKUS, *Church History and the Early Church Historians, The Materials, Sources and Methods of Ecclesiastical History*, éd. D. A. BAKER, Cambridge 1975 (*Studies in Church History* 11), p. 1-17.

10. Ex, 34 : 13 ; Dt, 7 : 5.

11. R. A. MARKUS, *Saint Augustine's Views on the 'Just War'*, *The Church and War*, éd. W. J. SHEILS, Oxford 1983 (*Studies in Church History* 20), p. 1-13 ; P. BROWN, *Religious*

Dans leurs écrits, la violence n'est donc pas vraiment commentée en tant que phénomène, elle est considérée comme allant de soi. Aux résistances d'un monde soumis au péché et à Satan s'oppose le courage des saints de Dieu.

C'est généralement à l'époque des Lumières que la responsabilité de la violence est attribuée au christianisme sur le mode d'un reproche<sup>12</sup>. Parmi les historiens de cette période, on peut citer E. Gibbon qui donne cinq causes au succès du christianisme, parmi lesquelles la première est le zèle intolérant des chrétiens. L'intolérance religieuse est perçue comme l'attribut inévitable d'une Église soutenue par l'État. Diverses sources, tant littéraires qu'archéologiques, ont été mises à contribution pour dresser de l'Empire chrétien un tableau où l'intolérance est allée en croissant jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle qui voit la fermeture de l'école philosophique d'Athènes et la mise en place d'un dispositif législatif très sévère contre les minorités religieuses non chrétiennes et contre les hérétiques. Toute une lignée d'historiens, depuis cette époque, explique la violence religieuse comme la conséquence de l'adhésion à une religion de foi, dont le but est de mener les âmes au salut. La destruction de tout ce qui pouvait créer une occasion de tomber dans le péché d'idolâtrie – lieux de culte, objets religieux ou écrits opposés au christianisme – n'était que l'une des façons de parvenir à ce but. Les moines seraient, tout particulièrement, les protagonistes de ces actions iconoclastes perpétrées dans le but de christianiser les paysans réticents<sup>13</sup>. P. F. Beatrice, par exemple, écrivait en 1996 que « l'aspect le plus impressionnant de la pénétration chrétienne dans l'espace rural est donné par l'agression systématique menée par des bandes fanatiques de moines, sous la direction d'évêques, contre les temples et les idoles de l'Asie Mineure, de la Syrie, de l'Égypte, entre le IV<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle. [...] Les actions inspirées par une fondamentale intolérance religieuse vis-à-vis du paganisme polythéiste représentent l'application concrète de la méthode consistant en l'élimination physique des objets du culte idolâtre et en l'abolition de ses manifestations, pour empêcher aussi radicalement toute possibilité de faire survivre des croyances et des attitudes contrastant avec le message chrétien<sup>14</sup>. »

Les évêques auraient partagé cette même vision de la christianisation si l'on en croit J. Rougé qui écrivait en 1990 : « La seule véritable politique de Cyrille, qui est celle de tous les évêques de son temps et conforme à la volonté impériale,

Coercion in the Later Roman Empire : the Case of North Africa, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres 1972, p. 301-331.

12. E. GIBBON, *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, trad. F. GUIZOT, Paris 1983 (*The Decline and Fall of the Roman Empire*, publié en trois morceaux en 1776, 1781 et 1788) : « Ils étaient également animés par l'esprit d'intolérance que le fanatisme a su tirer des maximes pures et simples de l'Évangile », p. 604. Sur les idées de Gibbon, W. H. C. FRENDE, Edward Gibbon (1737-1794) and Early Christianity, *Journal of Ecclesiastical History* 45, 1994, p. 661-672 ; *Edward Gibbon and the Decline and Fall of the Roman Empire*, éd. G. W. BOWERSOCK, S. CLIVE, S. R. GRAUBAUD, Cambridge 1977 ; *Edward Gibbon and Empire*, éd. R. MC KITTERICK, R. QUINAULT, Cambridge 1997.

13. W. H. C. FRENDE, Monks and the End of Greco-Roman Paganism in Syria and Egypt, *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, éd. P. F. BEATRICE, Bologne 1990 (Cristianesimo nella storia XI/3), p. 469-484.

14. P. F. BEATRICE, La christianisation des campagnes pendant l'Antiquité tardive dans les régions méditerranéennes. Bilan des recherches et questions de méthode, *La christianisation des campagnes. Actes du colloque du C.I.H.E.C. (25-27 août 1994)*, éd. J. P. MASSAUT, M. E. HENNEAU, Bruxelles 1996, p. 9-35, à la p. 25.

est celle de la destruction des temples<sup>15</sup>. » Fanatisme et intolérance sont des mots qui reviennent souvent sous la plume de ces historiens pour caractériser la période de l'Antiquité tardive. Dans un article de 1993 paru dans le *Journal of Hellenic Studies*, P. Athanassiadi explique même que les philosophes néoplatoniciens de cette période ont adopté ce qu'elle appelle la nouvelle éthique d'intolérance. Selon elle, l'intolérance est une composante de la « pensée judéo-chrétienne » et le triomphe du christianisme a élevé l'intolérance à l'égard des autres croyances religieuses au statut d'idéal social et religieux<sup>16</sup>. La même année, Th. Mathews affirmait que le IV<sup>e</sup> siècle avait connu une guerre des images dont les dieux étaient sortis perdants et mutilés<sup>17</sup>.

Le défaut principal de cette vision des choses est qu'elle se passe d'expliquer la violence religieuse dans son contexte historique précis puisqu'elle la considère comme faisant intrinsèquement partie de la religion chrétienne, une sorte de caractéristique essentielle qui ne nécessite aucune forme d'explication. Les historiens qui la promeuvent postulent que les discours religieux sont en eux-mêmes porteurs de certaines valeurs indépendamment des acteurs qui les adoptent. Leur démarche relève du discours philosophique ou théologique plutôt que de la démarche historique puisqu'elle gomme la spécificité du temps au profit de caractéristiques soi-disant intemporelles. Comme le fait remarquer P. Heather dans sa critique du livre de P. Brown, *The World of Late Antiquity*, trop d'historiens révèlent leur dépendance à l'égard d'une vision théologique du christianisme en lui attribuant des caractéristiques éternelles et intrinsèques<sup>18</sup>.

Comme l'a écrit H. Drake, parce que les empereurs chrétiens ont souhaité non seulement donner leur appui au christianisme mais aussi supprimer la religion traditionnelle, en recourant à la coercition, il n'a été que trop facile pour les historiens de trouver comme cause première la soi-disant intolérance inhérente au christianisme. Mais ils ont omis d'une part de rendre compte du maintien dans les sources chrétiennes de l'idée que la foi ne saurait être soumise à la contrainte<sup>19</sup>, d'autre part d'expliquer pourquoi le changement d'attitude à l'égard de la liberté de conscience s'est produit et comment il est devenu la norme commune<sup>20</sup>.

15. J. ROUGÉ, La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie, *L'intolleranza cristiana*, cité *supra* n. 13, p. 485-503.

16. P. ATHANASSIADI, Persecution and Response in Late Paganism: the Evidence of Damascius, *Journal of Hellenic Studies* 113, 1993, p. 1-29, à la p. 11: « Intolerance is built into the very presuppositions of Judeo-Christian thought and, accordingly, the triumph of Christianity raised intolerance of other creeds to the level of a religious and social ideal. »

17. Th. MATHEWS, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton 1993 (éd. révisée en 1999), p. 10.

18. P. HEATHER, SO Debate: The World of Late Antiquity Revisited, *Symbolae Osloenses. Norwegian Journal of Greek and Latin Studies* 72, 1997, p. 52: « Christianity (like ethnicity) is profoundly a situational construct. It has no single, necessary, form, but can take – if within certain limits – a wide variety of forms, according to the world in which it is currently operating. »

19. G. STROUMSA, Tertullian on Idolatry and the Limits of Tolerance, *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, éd. G. STROUMSA, Cambridge 1998, p. 173-184; ID., Le radicalisme religieux du christianisme ancien, *Les retours aux Écritures: fondamentalismes présents et passés*, éd. A. LE BOULLUEC, É. PATLAGEAN, Louvain 1993, p. 357-383; P. GARNSEY, Religious Toleration in Classical Antiquity, *Persecution and Toleration*, éd. W. J. SHEILS, Oxford 1984, p. 1-27.

20. H. A. DRAKE, Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance, *Past and Present* 153, 1996, p. 3-36; ID., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore 2000, p. 402.

Une insatisfaction croissante par rapport aux postulats de ces historiens héritiers des Lumières a donc engendré un courant révisionniste qui remet en question les conclusions tirées d'une lecture peu critique des textes. Cette tendance est surtout représentée par des historiens récents qui, pour des raisons diverses, ont montré que la violence religieuse était beaucoup plus limitée que ce que des sources partisans voulaient nous faire croire. Ils considèrent donc comme crédules les historiens de la première tendance, trop influencés par les sources religieuses qui voulaient montrer l'inéluctable victoire du christianisme. Ces derniers se seraient fait piéger par les sources qu'ils prennent au pied de la lettre, comme un miroir des événements, sans tenir compte de la rhétorique de la victoire, sous-jacente<sup>21</sup>.

### La critique des sources

Les historiens ecclésiastiques de l'Antiquité tardive nous fournissent un récit détaillé de la victoire du christianisme, symbolisée, sur le terrain, par la défaite visible des dieux païens dont les temples et les statues sont détruits. Dans ces sources chrétiennes, le thème de l'impuissance des dieux, de leur inanité face à la toute-puissance du Christ est mis en avant. Elles reprennent la typologie biblique de la victoire sur les idoles et la transposent dans l'attaque et la victoire sur les statues et temples des divinités païennes. Leur visée théologique a conduit certains historiens à mettre en garde contre le fait de prendre trop au sérieux leur narration des événements<sup>22</sup>. Ils auraient délibérément grossi le phénomène de la violence religieuse et l'ampleur des destructions pour signifier la victoire chrétienne<sup>23</sup>.

Les sources hagiographiques montrent de nombreux saints attaquant des temples et des statues païennes, ce qui devient un leitmotiv du genre hagiographique. La crédibilité des sources hagiographiques est souvent mise en cause car elles colportent des récits légendaires plutôt qu'historiques et, quand elles sont écrites longtemps après les événements, elles se font l'écho des attitudes devenues louables au moment de leur rédaction sans tenir compte de ce qu'il en était auparavant. S'il est assez aisé de rendre compte de la logique qui préside à la justification de la violence à l'encontre des objets religieux païens, perçus comme démoniaques dans cette littérature chrétienne, il est beaucoup moins facile d'utiliser ces récits pour faire l'histoire de la désacralisation des espaces et objets religieux païens. Ces récits hagiographiques qui mettent en scène la destruction d'un temple païen correspondent-ils à la destruction d'un site particulier à une date précise ou bien ne sont-ils qu'un récit a posteriori, anachronique, expliquant l'état

21. Deux volumes visés par cette critique : P. F. BEATRICE, *L'intolleranza*, cité *supra* n. 13, un recueil d'articles de 1990 qui commente divers aspects de la violence religieuse ; F. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization*, c. 370-529, 2 vol., Leyde 1993-1994, un ouvrage qui considère que les attaques contre les temples ont eu un rôle décisif dans la christianisation et qui assimile la christianisation avec les démonstrations de force des moines et des évêques.

22. P. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity : Towards a Christian Empire*, Madison 1992 ; ID., *Christianization and Religious Conflict*, *The Cambridge Ancient History*, vol. XIII, *The Late Empire, A.D. 337-425*, éd. A. CAMERON, P. GARNSEY, Cambridge 1998, p. 632-664.

23. ID., *The Limits of Intolerance, Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge 1995, p. 29-54.



de ruine de certains bâtiments ou justifiant la présence d'une église chrétienne<sup>24</sup> (Fig. 1) ? En d'autres termes, appartiennent-ils simplement à la rhétorique de la victoire du christianisme ? Prenons l'exemple de Grégoire le Thaumaturge, mort vers 270. La Vie la plus ancienne n'a été rédigée en grec qu'environ un siècle plus tard par Grégoire de Nysse, vers 380, à une époque où l'assimilation des dieux et des démons était devenue parfaitement commune et où les menées ponctuelles contre des temples avaient été, au moins en partie, avalisées par les autorités impériales. La *Vie de Grégoire le Thaumaturge*<sup>25</sup> nous présente le saint présidant à la purification d'un temple dont il fait fuir par sa prière et ses exorcismes le démon. Le temple perd alors son pouvoir de lieu oraculaire et le prêtre du temple se convertit au christianisme<sup>26</sup>. Grégoire le Thaumaturge vivait au III<sup>e</sup> siècle, il connaissait bien le droit romain pour l'avoir étudié<sup>27</sup>. Respectueux des lois qu'il décrit comme sages et merveilleuses<sup>28</sup>, on l'imagine mal enfreindre le droit. La *Vie* affirme cependant qu'il usa contre un temple du pouvoir sur les démons donné par le Christ à ses disciples. Bien plus, elle présente comme conséquence de la lutte de Grégoire contre les démons la conversion des habitants de la ville et de ses environs et le renversement des autels, des temples et des idoles par ces mêmes habitants. Faut-il voir dans cette narration une projection par Grégoire de Nysse d'une attitude acceptable à son époque alors qu'elle ne semble pas l'avoir été un siècle plus tôt ou le souvenir d'une menée contre les lieux sacrés du paganisme dont Grégoire serait l'un des tout premiers protagonistes ? Pour S. Mitchell, ce récit est clairement anachronique, une opinion partagée par M. Perrin qui cite comme isolé<sup>29</sup>, et on pourrait ajouter bien improbable, le cas, rapporté aussi par Grégoire de Nysse, d'un soldat chrétien, saint Théodore, qui brûle un temple de la Mère des Dieux à Amasée sous Dioclétien<sup>30</sup>.

Si la présentation des événements par les sources anciennes est mise en doute, les sources plus tardives sont encore plus suspectes car, désormais, un schéma de la christianisation a été mis en place et il est systématiquement reproduit : il inclut le récit de la résistance païenne vaincue par les saints qui procèdent à la destruction des temples et à la construction d'églises<sup>31</sup>. Il inclut aussi souvent une

24. A. PRALONG, La basilique de l'Acropole d'Amathonte (Chypre), *RAC* 70, 1996, p. 411-455.

25. S. MITCHELL, The Life and Lives of Gregory Thaumaturgus, *Portraits of Spiritual Authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, éd. J. W. DRIVERS, J. W. WATT, Leyde 1999, p. 99-138.

26. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Vita Gregorii Thaumaturgi*, éd. G. HEIL, dans *Gregorii Nysseni Sermones*, pars II, éd. F. MANN, vol. 10,1 des *Gregorii Nysseni Opera*, Leyde 1990, p. 20-23.

27. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciements à Origène*, V, 59-62, éd. H. CROUZEL, Paris 1969 (SC 148), p. 118-120 ; J. MODRZEJEWSKI, Grégoire le Thaumaturge et le droit romain, *Revue d'histoire du droit français et étranger* 49, 1971, p. 313-314.

28. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciements*, 1, 7, cité note précédente, p. 96.

29. S. MITCHELL, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, vol. II : *The Rise of the Church*, Oxford 1993, p. 54 ; M. Y. PERRIN, Le nouveau style missionnaire : la conquête de l'espace et du temps, *Histoire du christianisme*. T. II, *Naissance d'une chrétienté*, éd. J. M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, Paris 1995, p. 585-621, à la p. 605.

30. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De sancto Theodoro*, éd. J. P. CAVARNOS, dans *Gregorii Nysseni Opera*, vol. 10,1, cité *supra* n. 26, p. 67.

31. R. S. BAGNALL, Combat ou vide : Christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive, *Ktema* 13, 1988, p. 285-296.

louange des empereurs qui ont favorisé le christianisme. Selon le *Synaxaire* de l'Église copte, un texte qui nous est parvenu dans une version arabe assez tardive (XIII<sup>e</sup> siècle), « quand l'empereur vit la résolution de notre père le patriarche [Théophile (385-412)] et son empressement à bâtir des églises, il lui livra les trésors de tous les temples qui étaient en Égypte. Théophile en détruisit la plus grande partie et construisit à leur place des églises et des asiles pour les étrangers<sup>32</sup>. » (Fig. 2) Cette version des événements n'est pas confirmée par les sources anciennes. Sur le transfert des biens des temples aux Églises, en particulier, nous manquons totalement de preuves. E. Wipszyska insiste sur le fait que l'État ne donnait que rarement des biens immobiliers aux Églises. La majorité écrasante des biens des Églises provenait des donations des fidèles<sup>33</sup>. Nous avons là un cas typique de reconstruction des événements qui s'appuie sur un élément véridique (la destruction du Serapeum d'Alexandrie sous l'épiscopat de Théophile avec l'aide des autorités civiles et militaires) extrapolé et enjolivé dans le but de souligner l'appui impérial à la politique de christianisation et d'entretenir le souvenir du patriarche Théophile.

Faut-il dès lors éviter ces sources ecclésiastiques pour retracer l'histoire de la désacralisation du monde païen ? Faut-il ne les utiliser que pour dénoncer une rhétorique de la violence qui n'aurait aucune réalité ? Ce rejet serait peut-être possible s'il n'y avait d'autres sources qui corroborent les menées destructrices de certains chrétiens. Des auteurs païens comme Libanios se plaignent amèrement du sort des temples<sup>34</sup>. Julien l'Apostat nous renseigne sur la profanation de certains temples et de statues païennes. Il révèle aussi l'utilisation des temples comme source de matériau de construction pour l'édification d'églises chrétiennes et ordonne la restauration des temples<sup>35</sup>. Les sources païennes confirment donc, au moins en partie, ce que les sources ecclésiastiques mettent en scène : des destructions ou tout du moins des profanations ont eu lieu, et certains temples ont été utilisés comme carrières de pierres. Mais ces sources païennes ont été, elles aussi, critiquées comme noircissant à l'excès le tableau des destructions causées par les chrétiens<sup>36</sup>. Julien, par exemple, insiste beaucoup sur la violence des chrétiens : « Ces frénétiques en sont venus à un tel excès de démence que, se voyant empêchés d'exercer leur tyrannie et de continuer leurs violences, tout d'abord entre eux, puis contre nous qui servons les dieux, ils s'exaspèrent<sup>37</sup>. » Il explique dans la même lettre adressée aux habitants de Bostra, que les évêques ne laissent aucune pierre en place et ont l'audace d'inciter la populace au désordre et à la révolte. Libanios décrit les hordes de moines s'attaquant aux temples des campagnes et se livrant au pillage<sup>38</sup>. Toute l'astuce de Libanios fut de dénoncer les moines, encore peu respectés et assez marginaux dans cette société de la fin

32. *Synaxaire arabe jacobite*, éd. R. BASSET, PO 1, Paris 1907, p. 347.

33. E. WIPSZYCKA, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles 1972, p. 29 et 37.

34. LIBANIOS, *Oratio* 30.

35. JULIEN, *Fragmentum epistolae*, éd. et trad. W. C. WRIGHT, *The Works of the Emperor Julian*, t. 2, Londres 1913, p. 312.

36. P. ALLARD, *Julien l'Apostat*, Paris 1903, t. 2, p. 153.

37. JULIEN, *Ep.* 114, éd. J. BIDEZ, *L'Empereur Julien. Œuvres complètes*, t. 1, 2<sup>e</sup> partie, *Lettres et fragments*, Paris 1960, p. 193 : « Οἱ δ' εἰς τοσοῦτον λυσομανίας ἤκουσι καὶ ἀπονοίας, ὥστε, ὅτι μὴ τυραννεῖν ἔξεστιν αὐτοῖς, μηδὲ ἅ ποτε ἔπραττον κατ' ἀλλήλων, ἔπειτα καὶ ἡμᾶς τοὺς θεοσεβεῖς εἰργάζοντο, διατιθέναι. »

38. LIBANIOS, *Oratio* 30, 8-9, p. 91-92.

du IV<sup>e</sup> siècle, de façon à pouvoir les accuser de brigandage, sans jamais faire mention de l'aval possible des évêques<sup>39</sup>. Il s'agissait de dénoncer un comportement abusif et non la religion chrétienne favorisée par les empereurs. Chaque camp aurait donc fait œuvre de propagande en travestissant la réalité pour les besoins de sa cause.

Les sources juridiques forment le dernier grand ensemble de sources écrites sur le sort des temples. Les mesures ordonnant la désacralisation des temples païens peuvent être suivies dans le Code Théodosien par un ensemble de constitutions qui ont été regroupées dans le livre XVI. De Constantin à Théodose, diverses mesures ordonnent la cessation des sacrifices et la fermeture des temples. Les textes se suivent et ne se ressemblent pas. Des constitutions exigent la protection de certains temples au nom du maintien du cadre urbain. D'autres ordonnent la destruction des temples qui seraient encore debout<sup>40</sup>. Les textes conservés dans le livre XVI du Code Théodosien donnent une idée du caractère local, très peu systématique des mesures prises contre les temples ou au contraire pour leur protection<sup>41</sup>. Alors que les temples sont officiellement fermés<sup>42</sup>, une constitution autorise un temple d'Osrhoène à demeurer ouvert et à servir de cadre pour les fêtes<sup>43</sup>. Le Code Théodosien reflète ainsi une situation confuse, ce qui permet à certains historiens de s'imaginer une société empreinte de violence religieuse et à d'autres, au contraire, une société fondée sur le respect des valeurs classiques et le maintien des traditions urbaines. Si l'on compare les textes réunis dans le livre XVI du Code Théodosien avec le nombre des destructions de temples relatées par les sources ecclésiastiques pour lesquelles un rescrit est dit avoir été obtenu, on est frappé par le peu de documents qui a été volontairement préservé. Le Code Théodosien, qui ne comporte qu'une sélection de textes, a donc des limites dont il faut être conscient. Ce qui a été surtout retenu pour la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle est la volonté des empereurs d'interdire les sacrifices<sup>44</sup> et de maintenir le cadre de vie urbain et les festivités qui contentaient le peuple des villes. Les demandes de destruction de temples n'ont pas été conservées ; or la violence à l'égard des temples est venue essentiellement des demandes locales, dont il est fort difficile de reconstituer les motifs particuliers<sup>45</sup>.

39. BROWN, *The Limits of Intolerance*, cité *supra* n. 23, p. 50-51.

40. Protection : *CTh* XVI, 10, 3 (daté de 342), p. 898 ; *CTh* XVI, 10, 18 (daté de 399), p. 902 ; cf. R. LIM, *People as Power: Games, Munificence, and Contested Topography, The Transformation of Urbs Roma in Late Antiquity*, éd. W. V. HARRIS, Portsmouth 1999 (Journal of Roman Archaeology. Suppl. Series 33), p. 265-281. – Destruction : *CTh* XVI, 10, 16 (daté de 399), p. 902 ; *CTh* XVI, 10, 25 (daté de 435), p. 905 : « *Si qua etiam nunc restant integra.* »

41. L. DE GIOVANNI, *Chiesa e stato nel codice teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Naples 1980 ; Y. JANVIER, *La législation du Bas-Empire romain sur les édifices publics*, Aix-en-Provence 1969.

42. *CTh* XVI, 10, 4 (daté de 346, 354 ou 356) ; *CTh* XVI, 10, 7 (381) ; *CTh* XVI, 10, 10 (391), p. 898-900.

43. *CTh* XVI, 10, 8 (en 382), p. 899.

44. *CTh* XVI, 10, 9 à Cynegius, préfet du prétoire, en 385 ; *CTh* XVI, 10, 18 à Apollodorus, proconsul d'Afrique, p. 899 et 902.

45. Pour le site de Mambré, on sait grâce à Eusèbe que c'est la belle-mère de Constantin, Eutropia, qui s'est plainte des sacrifices et qui est à l'origine de la demande : EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vita Constantini*, III, 51-53, p. 106 ; A. KOFSKY, *Mamre: A Case of a Regional Cult ?*, *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land. First-Fifteenth Centuries CE*, éd. A. KOFSKY, G. STROUMSA, Jérusalem 1998, p. 19-30.

Dans tous les cas, les temples ont été désacralisés. La désacralisation des temples ne préjugait pas de leur sort. Certains textes du Code Théodosien, en particulier ceux du livre XV sur les bâtiments publics, montrent que la désacralisation s'est accompagnée de destructions en vue de récupérer des matériaux de construction<sup>46</sup>. Nombreux sont les textes qui tentent de freiner les destructions d'édifices publics anciens au profit de nouveaux. Ces textes prouvent l'inquiétude des empereurs devant le manque d'entretien puis la destruction des bâtiments publics anciens. Il semble que certains gouverneurs aient profité des circonstances pour piller les bâtisses publiques en mauvais état des petites cités<sup>47</sup>. Les temples étaient parmi les bâtiments publics les plus exposés. En 397, Théodose autorisa le comte d'Orient Astérius à utiliser les matériaux en provenance de la démolition des temples pour la réparation des routes, ponts, aqueducs et fortifications<sup>48</sup>. Après la fermeture des temples et leur désacralisation, les empereurs tentèrent de trouver un usage public civil pour les temples. Ils suggérèrent d'y installer des corporations<sup>49</sup>. Rapidement toutefois les temples eux-mêmes ou leur emplacement furent l'objet de convoitises privées et il fut possible d'adresser des pétitions aux empereurs pour obtenir les terrains et leurs bâtisses<sup>50</sup>.

Il ressort de l'ensemble de ces textes juridiques que les empereurs ont hésité sur la politique à tenir, pris entre la volonté de préserver le décor urbain, d'éviter les débordements, et celui d'utiliser ces ressources immédiates et accessibles pour les nouveaux besoins, autant civils que religieux. Les sources juridiques forment donc un cadre qui permet de suivre l'évolution de la politique impériale en matière de temples, de sacrifices et d'urbanisme. Mais cette collection de textes réunis dans le Code Théodosien est elle-même sujette à la critique. Ces textes ont été réunis en procédant à des choix<sup>51</sup>. Comme le fait remarquer P. Brown, la commission de juristes qui a assemblé le livre XVI a créé une narration implicite du sens à donner à ces textes, qui confirme que la possibilité de détruire légalement des temples païens est allée en s'accroissant tout au long du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle<sup>52</sup>. Elle culmine avec l'obligation faite par Théodose II en 435 de détruire les temples qui subsisteraient encore<sup>53</sup>.

Les sources juridiques toutefois ne forment qu'un cadre. Les mesures de destruction comme celles de protection sont souvent ponctuelles. Leur application dépendait du zèle des magistrats en place. Les répétitions et les menaces de plus en plus grandes qui pèsent sur ceux qui s'approcheraient des temples au mépris des lois font penser que ces lois pouvaient parfois rester lettre morte. C'est ce que suggère une loi signée par Théodose, en 392, qui évoque les passe-droits et la

46. *CTh* XV, 1, 11 ; 15 ; 16 ; 17 ; 19 ; 20 ; 21 ; 27 ; 29 ; 37, p. 803-810 ; *Novelle 4 De Aedificiis publicis* de Majorien, adressée à Aemilianus, préfet de Rome en 458, *Codex Theodosianus*, vol. 2, p. 161.

47. *CTh* XV, 1, 14, p. 804 ; *CTh* XV, 1, 37, p. 809-810.

48. *CTh* XV, 1, 36, p. 809.

49. *CTh* XV, 1, 41, p. 810-811.

50. *CTh* XV, 1, 40, p. 810.

51. J. HARRIES parle d'un travail de couper-coller : « The compilers of the Theodosian Code engaged in a scissors-and-paste job on the imperial constitutions unearthed by them in order to extract from them their ius, or legal content », dans Sozomen and Eusebius : the Lawyer as Church Historian in the Fifth Century, *The Inheritance of Historiography, 350-900*, éd. Ch. HOLDSWORTH, T. P. WISEMAN, Exeter 1986, p. 45-52, à la p. 48.

52. BROWN, *The Limits of Intolerance*, p. 33.

53. *CTh* XVI, 10, 25, p. 905. Texte adressé à Isidore, préfet du prétoire.

complicité des agents impériaux<sup>54</sup>. Des magistrats ont accepté de l'argent pour fermer les yeux sur le fonctionnement secret de certains temples comme le Marnéion à Gaza<sup>55</sup>. Les païens avaient obtenu qu'il demeure ouvert quand les autres temples étaient fermés. Ils n'avaient pas hésité à soudoyer le fonctionnaire, un certain Hilarion, *subadjuva* du *magister officiorum*, chargé de faire appliquer le rescrit ordonnant la fermeture des temples de la ville. D'autres, au contraire, comme le préfet du prétoire Cynégus se sont montrés très efficaces en matière de destruction. Pour que la destruction d'un temple majeur fût opérée, il fallait souvent la combinaison des rescrits impériaux, de la force armée et la volonté d'une ou plusieurs personnes, fonctionnaires impériaux et évêques. Certes, il y eut des débordements et des destructions sans autorisation préalable. On a retrouvé à Corfou une inscription qui attribue à Jovien la destruction d'un temple. Comme l'a fait remarquer J. Geffcken<sup>56</sup>, s'il s'agit bien de l'empereur Jovien, ce dernier, succédant à Julien, ne souhaitait pas ranimer de querelles religieuses et il est peu probable qu'il ait autorisé la destruction d'un temple. L'inscription attribuerait donc à l'empereur l'intention de procéder à une destruction sans qu'une autorisation particulière ait été demandée. On sait de fait que certains textes autorisant une destruction en un lieu précis ont été appliqués à d'autres lieux de culte<sup>57</sup>.

Enfin, il faut tenir compte de l'opinion des habitants et de la coexistence pacifique des différents groupes religieux. En Égypte, à Menouthis, non loin de grands sanctuaires chrétiens, la complicité de la population locale, dont le silence avait peut-être été acheté, a permis le maintien d'un sanctuaire païen où se pratiquaient des sacrifices au mépris de la loi jusque dans les années 480<sup>58</sup>.

L'utilisation des sources juridiques reste donc délicate. Il est rarement possible de les mettre en relation avec la destruction d'un temple spécifique. Pour le Marnéion et les autres temples de Gaza, par exemple, on n'a pas de trace du texte autorisant la destruction auquel fait référence la *Vie de Marc le Diacre*. Les sources juridiques renseignent sur l'état d'esprit et sur les intentions des législateurs, mais elles ne permettent pas à elles seules de faire une histoire de la désacralisation des espaces religieux païens.

La critique des sources fondée sur une analyse des genres littéraires et de leurs *topoi* a permis à plusieurs historiens de proposer une lecture moins factuelle des textes. L'aspect polémique des textes rapportant les épisodes de violence religieuse a été souligné et leur interprétation des événements remise en question. Il s'en dégage une remise en cause de l'idée que la violence religieuse était très répandue ou avait l'agrément d'une large majorité. C'est une tout autre vision de la société de l'Antiquité chrétienne qui est proposée, une société qui préserve les

54. *CTh* XVI, 10, 12 (en 392), p. 900-901.

55. MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre de Gaza*, 27, p. 23-24.

56. IG IX, 1, 721, p. 161 : « Πίστιν ἔχων βασιλ(ε)ϊαν ἐμῶν μενέων συνέριδον σοί, μάκαρ ὑψιμέδον, τόνδ' ἱερὸν ἔκτισα νηὸν Ἑλλήνων τεμένη καὶ βωμοὺς ἐξαλαπάξας χειρὸς ἀπ' οὐτιδανῆς Ἰοβιανὸς ἔδνον ἄνακτι. » Commentaire dans J. GEFFCKEN, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, Amsterdam 1978, p. 159 ; ce dossier est repris par L. FOSCHIA, « La destruction des sanctuaires païens par les chrétiens d'après une inscription de Corfou » (à paraître).

57. *CTh* XVI, 10, 18 (daté de 399), p. 902.

58. ZACHARIE LE SCHOLASTIQUE, *Vie de Sévère*, éd. et trad. M. A. KUGENER, PO 2, Paris 1907, p. 28-31.



traditions du passé et qui laisse de vastes domaines, comme ceux du mariage<sup>59</sup> ou de la culture<sup>60</sup>, hors de l'emprise de la nouvelle religion, une société qui n'écoute que d'une oreille distraite les préceptes des évêques. La violence à l'encontre des lieux de culte ou des statues païennes, en particulier, a été dénoncée par quelques historiens comme un épiphénomène, relevant du discours plus que de la réalité<sup>61</sup>. Est alors proposée comme alternative l'image d'une société où les syncrétismes religieux et le souci du maintien du cadre de vie traditionnel l'emportaient sur le souci d'une doctrine orthodoxe chez les gens ordinaires peu enclins à la violence et craintifs à l'égard de la source dominante de violence : l'État romain et son armée<sup>62</sup>. Loin de promouvoir l'idée d'une population intéressée par les débats théologiques, au point de se passionner pour telle ou telle doctrine, ou prête à s'en prendre aux édifices religieux païens ou juifs, comme la présente R. McMullen<sup>63</sup>, ces historiens montrent au contraire le décalage entre une majorité tranquille et silencieuse et une minorité qui accapare la narration des événements et qui donne à la violence une part démesurée dans le but politique de promouvoir et proclamer sa victoire.

Cette tendance historiographique frappe le lecteur comme présentant une image différente de celle traditionnellement associée à l'Antiquité chrétienne. En insistant sur la marginalité de la violence, elle remet en lumière la vie paisible et les attitudes pacifiques d'une majorité silencieuse. N. McLynn, par exemple, explique que le respect de l'ordre et de la loi était beaucoup trop important aux yeux des citoyens romains pour qu'ils supportassent sa perturbation par des gestes fanatiques. Selon lui, la violence religieuse a été grossièrement amplifiée dans les écrits des historiens modernes<sup>64</sup>. Il s'oppose en particulier à R. McMullen, partisan d'une intolérance active durant l'Antiquité tardive, sur la facilité à mobiliser les laïcs chrétiens contre d'autres groupes de chrétiens. Selon N. McLynn, le chrétien moyen n'avait aucune envie de créer du désordre et d'attirer sur lui-même et sa cité des représailles impériales dont il connaissait la violence potentielle. Il refuse l'idée de communautés chrétiennes composées de jeunes hommes prêts à la bagarre, et montre qu'il s'agissait de gens des deux sexes, d'âge varié, peu enclins à la violence, quelles que fussent leurs convictions religieuses. N. McLynn fait partie d'une lignée d'historiens qui affirment que les groupes religieux diffé-

59. J. BEAUCAMP, *Le Statut de la femme à Byzance, IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle*, 2 vol., Paris 1990-1992.

60. G. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1990 ; D. CONSTANTELOS, *Christian Hellenism. Essays and Studies in Continuity and Change*, New Rochelle 1998.

61. G. CANTINO WATAGHIN, La conversion de l'espace : quelques remarques sur l'établissement matériel chrétien aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, d'après l'exemple de l'Italie du Nord, *Clovis, Histoire et mémoire*, éd. M. ROUCHE, Paris 1997, p. 127-139. G. Cantino Wataghin note que les évêques locaux ne participent pas à ce qu'elle appelle « l'esprit intégriste » : « Dans le souci de combattre les rites idolâtres et d'affirmer la foi chrétienne [...] les édifices ne jouent qu'un rôle secondaire.[...] La destruction violente de temples est exceptionnelle. »

62. A. F. NORMAN, Libanius : The Teacher in an Age of Violence, *Libanios*, éd. G. FATOUROS, T. KRISCHER, Darmstadt 1983, p. 150-169 ; R. BAGNALL, Official and Private Violence in Roman Egypt, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 26, 1989, p. 201-216 ; R. McMULLEN, Judicial Savagery in the Roman Empire, *Chiron*, 1986, p. 141-166.

63. ID., The Historical Role of the Masses in Late Antiquity, *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*, Princeton 1990, p. 250-292.

64. N. McLYNN, Christian Controversy and Violence in the Fourth Century, *Kodai* 3, 1992, p. 15-44 : traite des conflits religieux entre chrétiens et non de leur rapport aux païens.

rents cohabitaient pacifiquement en règle générale<sup>65</sup>. G. Bowersock montre dans un article de 1997, contrairement au préjugé commun, cette cohabitation harmonieuse pour la Palestine du IV<sup>e</sup> siècle<sup>66</sup>.

Dans cette tendance historiographique, on peut inclure un autre groupe d'historiens et d'historiens de l'art qui montrent que les chrétiens partageaient certaines valeurs avec leurs voisins païens, notamment le sens de l'urbanisme et des œuvres d'art. Les temples et les statues étaient aux yeux des élites des œuvres d'art et contribuaient fortement au prestige urbain. Les détruire leur paraissait inconcevable. Ces historiens distinguent donc dans la société tardo-antique des élites urbaines responsables, qui cherchaient à conserver le cadre urbain du passé et de rares fanatiques, sans éducation, qui s'en prenaient aux objets sans voir leur valeur. Il est possible de retracer à travers les recherches des dix dernières années les progrès de cette ligne historiographique, mais elle est beaucoup plus ancienne puisqu'on trouve déjà les principales idées dans quelques articles de G. B. de Rossi<sup>67</sup>.

Certains historiens avaient remarqué que, au sein des curies, les relations entre élites chrétiennes et élites païennes pouvaient être cordiales. Les études sur les villes d'Afrique du Nord de Cl. Lepelley montrèrent la permanence des cités et le fait que le christianisme ne fut pas la cause d'un déclin urbain aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Les cités d'Afrique du Nord n'étaient pas des lieux de « fanatisme » mais des lieux dans lesquels l'ordre traditionnel et une certaine prospérité régnaient<sup>68</sup>.

Cl. Lepelley illustra ce thème de la permanence des cités en montrant en particulier le souci des élites de sauvegarder les statues de divinités païennes et de les faire sortir des temples fermés pour les établir en bonne place sur le forum ou dans les thermes<sup>69</sup>. Une première étude lors d'une table ronde autour de l'œuvre d'A. Chastagnol, traitant des cités d'Italie suburbicaire, fut suivie par une étude similaire sur les cités d'Afrique du Nord<sup>70</sup>.

Cette attitude traditionaliste des élites chrétiennes fut aussi soulignée par H. Saradi Mendelovici en 1990 dans un article dont le but était de « montrer

65. On peut peut-être parler à leur sujet d'une historiographie irénique, ce qui se comprend dans le contexte contemporain. Les allusions à l'intégrisme, au fondamentalisme ou au fanatisme sont fréquentes dans ces écrits.

66. G. W. BOWERSOCK, Polytheism and Monotheism in Arabia and the Three Palestines, *DOP* 51, 1997, p. 1-10. Plusieurs historiens dénoncent les préjugés liés à la violence : N. LENSKI, de même, corrige l'impression que la violence était constante dans les montagnes isauriennes dans *Assimilation and Revolt in the Territory of Isauria, from the First Century BC to the Sixth Century AD*, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 42, 1999, p. 413-446 ; HAAS, *Alexandria in Late Antiquity* (cité *supra* n. 2), p. 11-13, réfute l'habitude de considérer Alexandrie comme une cité violente.

67. G. B. DE ROSSI, Delle statue pagani in Roma sotto gli imperatori cristiani, *Bullettino di archeologia cristiana* 3, 1865, p. 8 ; ID., Le base d'une statua di Prassitele testè scoperta e la serie di simili basi alla quale essa appartiene, *Bullettino della commissione archeologica municipale* 2, 1874, p. 174-181.

68. Cl. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, 2 vol., Paris 1979-1981.

69. ID., Permanences de la cité classique et archaïsmes municipaux en Italie au Bas-Empire, *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.C.*, éd. M. CHRISTOL et alii, Rome 1992, p. 353-371.

70. ID., The Survival and Fall of the Classical City in Late Roman Africa, *The City in Late Antiquity*, éd. J. RICH, Londres-New York 1992, p. 50-76 ; ID., Le Musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne, *CArch* 42, 1994, p. 5-15.

que durant l'Antiquité tardive, les chrétiens avaient eux aussi une attitude positive à l'égard des monuments païens qu'ils transmirent à Byzance dans les siècles suivants. L'hostilité à l'égard des monuments païens était loin d'être un phénomène général, ou une politique officielle de l'État chrétien ou de l'Église<sup>71</sup>. » L'article souligne la concentration des attaques contre des bâtiments païens à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, et conclut que l'initiative en revint à l'État et aux mesures répressives de Théodose I<sup>er</sup>. L'Église n'a que ponctuellement encouragé les destructions et l'État n'a jamais envisagé une destruction systématique des sanctuaires païens.

Les collections de statues antiques constituées durant l'Antiquité tardive ont beaucoup intéressé les chercheurs et plusieurs articles ou ouvrages ont été écrits sur le sujet. En 1992, C. Mango mit en lumière deux collections de statues païennes assemblées dans les années 420 à Constantinople par deux pieux chrétiens de l'entourage impérial : Marina, la fille de l'empereur Arcadius, et Lausus, un eunuque *praepositus sacri cubiculi*<sup>72</sup> (Fig. 3). En 1994, N. Hannestad consacra une partie de son livre, *Tradition in Late Antique Sculpture*, à l'étude des collections constituées jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle et retrouvées par l'archéologie<sup>73</sup>. Il y en avait d'un bout à l'autre de la Méditerranée puisqu'on en a retrouvé aussi bien à Antioche<sup>74</sup> qu'à Chiragan, non loin de Martres-Tolosane<sup>75</sup> (Fig. 4). M. Mundell Mango, dans un article daté de 1995, porta précisément son attention sur ce goût pour les collections de statues antiques ou de copies à l'identique qui furent rassemblées par de riches collectionneurs durant l'Antiquité tardive. Elle montre aussi le maintien de la production de statues après le IV<sup>e</sup> siècle, en particulier pour les statues publiques, mais concède qu'il y a un déclin dans la production de nouvelles statues privées<sup>76</sup>.

Enfin, en 1999, N. Hannestad publia un article de synthèse sur l'attitude des chrétiens face à l'art religieux païen, où il montre que ceux qu'il appelle les « chrétiens fondamentalistes », opposés à la statuaire antique, ont trop accaparé l'attention des historiens et caché la fierté commune aux chrétiens et aux païens de la haute société à l'égard de l'héritage artistique antique<sup>77</sup>. Ceci est manifeste dans les villas somptueuses que se font construire les élites qui, quelle que soit leur religion, font faire des mosaïques à sujets mythologiques et des statues pour embellir jardins et salles de réception du IV<sup>e</sup> jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle<sup>78</sup>. N. Hannestad

71. H. SARADI-MENDELOVICI, Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries, *DOP* 44, 1990, p. 47.

72. C. MANGO, M. VICKERS, E. D. FRANCIS, The Palace of Lausus at Constantinople, *Journal of the History of Collections* 4, 1992, p. 89-98.

73. N. HANNESTAD, *Tradition in Late Antique Sculpture. Conservation, Modernization, Production*, Aarhus 1994 (Acta Jutlandica 69,2. Humanities Series 69).

74. D. M. BRINKERHOFF, *A Collection of Sculpture in Classical and Early Christian Antioch*, New York 1970.

75. E. ESPÉRANDIEU, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine*, Paris 1908, n. 891 à 1006.

76. M. MUNDELL MANGO, Art Collecting in Byzantium, *Études balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 2, 1995, p. 139-160.

77. N. HANNESTAD, How did Rising Christianity Cope with Pagan Sculpture?, *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, éd. E. CHRYSOS, I. WOOD, Leyde 1999, p. 173-203.

78. W. LIEBESCHUETZ, The Use of Pagan Mythology in the Christian Empire with Particular Reference to the Dionysiaca of Nonnus, *The Sixth Century. End or Beginning?*, éd. P. ALLEN, E. JEFFREYS, Brisbane 1996 (Byzantina Australiensia 10), p. 75-91 ; W. A. DASZEWSKI, *Dionysos der Erlöser: Griechische Mythen im spätantiken Cypern*, Mainz-am-Rhein 1985 ;

avait souligné dans *Tradition in Late Antique Sculpture* que certains riches propriétaires savaient reconnaître la valeur des statues anciennes qu'ils faisaient restaurer, telle cette statue de Diane retrouvée dans la villa de Fortuna Annonaria à Ostie<sup>79</sup> (Fig. 5). Ce goût pour les antiquités leur fit restaurer des œuvres anciennes et, à défaut de posséder des originaux, leur fit commander de nombreuses copies d'ancien.

Il ressort de ces études que les statues ont changé de propriétaires et ont voyagé parfois sur de longues distances pour être exposées soit dans des espaces publics profanes, soit dans des maisons privées. L'idée d'un goût pour la sculpture antique aboutissant à la création de musées de statues tend à ressortir de plusieurs de ces écrits et a été vigoureusement critiquée par J. Curran. Ce dernier dénonce cette vision des statues comme anachronique. Il souligne que déplacer des statues hors des temples ne leur ôte nullement leur signification religieuse, qui était pleinement perceptible pour les gens de l'Antiquité tardive. J. Curran souligne l'ambiguïté religieuse de tels objets qui sont crédités de pouvoirs jusque dans les siècles du Moyen Âge<sup>80</sup>.

Il faut, pour compléter le panorama, souligner la passion de l'Antiquité tardive pour la récupération. Les *spolia* ont retenu l'attention des chercheurs qui ont montré la naissance d'un style et d'une esthétique particulière, au-delà des considérations économiques<sup>81</sup>. L'arc de Constantin, par exemple, a été constitué avec des pièces prises à d'autres bâtiments dont la signification politique était ainsi mise à contribution<sup>82</sup>. De même, les statues anciennes étaient parfois remodelées au goût du jour. Les statues d'anciens empereurs, par exemple, recevaient une identité nouvelle, au service de la dynastie en place grâce à une habile réutilisation<sup>83</sup>.

L'apport principal de ces travaux est de montrer le maintien par les élites des modes d'expression artistiques et culturels traditionnels dans le monde romain<sup>84</sup>. Ils rompent avec les postulats de la première tendance historiographique sur l'impact négatif du christianisme en distinguant plusieurs manières de vivre le chris-

H. LAVAGNE, Les Trois Grâces et la visite de Dionysos chez Ikarios sur la mosaïque de Narbonne, *Fifth International Colloquium on Ancient Mosaics*, éd. P. JONHSON *et alii*, t. 1, Ann Arbor 1994 (Journal of Roman Archaeology. Suppl. Series 9), p. 238-248 ; K. DUNBAIN, *Mosaics of the Greek and Roman World*, Cambridge 1999, p. 320-322 ; A. CARANDINI, A. RICCI, M. DE VOS, *Filosofiana. La Villa di Piazza Armerina*, Palerme 1982.

79. HANNESTAD, *Tradition*, cité *supra* n. 73, p. 103.

80. J. CURRAN, Moving Statues in Late Antique Rome, *Art History* 17, 1994, p. 46-58 ; cependant sur les déplacements de statues sans motivation religieuse, H. BRANDENBURG, Die Umsetzung von Statuen in der Spätantike, *Migratio und Commutatio. Festchrift Th. Pekary*, St Katharinen 1989, p. 235-246.

81. F. W. DEICHMANN, Die Spolien in der spätantiken Architektur, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl.* 6, Munich 1975 ; B. BRENK, *Spolia from Constantine to Charlemagne*, *DOP* 41, 1987, p. 103-109 ; J. ALCHERMES, *Spolia in Roman Cities of the Late Empire : Legislative Rationales and Architectural Reuse*, *DOP* 48, 1994, p. 167-178.

82. *Arco di Costantino tra archeologia e archeometria*, éd. P. PENSABENE, C. PANELLA, Rome 1999 (Studia archeologica 100) ; A. M. LEANDER TOUATI, *The Great Trajanic Frieze : the Study of a Monument and of the Mechanisms of Message Transmission in Roman Art*, Stockholm 1987.

83. B. KILLERICH, *Late Fourth Century Classicism in the Plastic Arts*, Copenhagen 1993 (Odense University Classical Studies 18), p. 99.

84. S. P. ELLIS, Power, Architecture and Decor : How the Late Roman Aristocrat Appeared to his Guests, *Roman Art in the Private Sphere*, éd. E. K. GAZDA, Ann Arbor 1991, p. 117-134.

tianisme à une même époque. Ils opposent des élites sachant apprécier la beauté et reconnaître la valeur des œuvres d'art au-delà de leur signification religieuse et des *humiliores* qui ne se souciaient guère de l'héritage culturel, parmi lesquels quelques rares « fanatiques » sans éducation s'en prenaient aux œuvres d'art pour les détruire.

Le mérite de cette nouvelle historiographie est de tenter d'évaluer le phénomène de la violence religieuse en montrant les limites<sup>85</sup>. Son défaut est de ne pas rendre compte de façon satisfaisante des destructions attestées et même revendiquées par les sources. Elle n'explique pas le phénomène de la violence religieuse dans les sources tant littéraires qu'archéologiques et semble même embarrassée par l'idée de violence religieuse. Finalement, elle procède comme Libanios en isolant les actes iconoclastes par des jugements de valeur et un rejet dans les basses couches de la société. Or parmi les personnes qui ont organisé la destruction de temples païens, on compte plusieurs évêques, un Porphyre de Gaza ou un Jean Chrysostome, qui n'appartenaient pas au petit peuple sans éducation. Jean envoya des troupes de moines en Phénicie avec comme mission de détruire les temples et ainsi les occasions d'idolâtrie<sup>86</sup>. Pour financer ces expéditions, il obtint des fonds de pieuses et riches dames de Constantinople, commente Théodoret<sup>87</sup>. Jean tout comme Porphyre de Gaza faisaient partie en tant qu'évêques de l'élite sociale, ils n'avaient rien de « hooligans » ou d'illettrés. Ils ont procédé en toute légalité en recourant au pouvoir impérial pour obtenir la permission de faire détruire des temples. Si le phénomène n'avait été le fait que du petit peuple inculte ou de quelques moines mal dégrossis, nous n'en trouverions pas l'apologie dans les textes rédigés par les élites ecclésiastiques.

En outre, il paraît un peu simple de ne pas prendre en considération la législation impériale autorisant la destruction des temples et le renversement des idoles, même si elle s'est montrée hésitante. Il reste enfin à commenter les trouvailles archéologiques nombreuses qui attestent qu'il y a eu une destruction délibérée de certains objets ou sites religieux.

Il est vrai que la prudence est de mise dans l'interprétation des sources archéologiques. La tendance par le passé à attribuer aux chrétiens la destruction de nombreux temples a été mise en cause et il semble désormais nécessaire d'être prudent sur des conclusions très influencées par les sources littéraires. La chronologie a parfois été négligée et une lecture un peu rapide des données a pu faire penser que les églises sont venues fréquemment s'établir sur l'emplacement des temples, omettant le fait que ces derniers étaient déjà en ruine ou sécularisés depuis longtemps<sup>88</sup>. Archéologues comme historiens ont longtemps corrélé les tra-

85. BROWN, *The Limits of Intolerance*, p. 30 : « The problem is to assess the relative size of the phenomena.[...] How does the well-known intolerance of the post-Constantinian empire fit in our general picture of late Roman society as a whole and of its workings ? »

86. JEAN CHRYSOSTOME, *ep.* 221, au prêtre Constantius, PG 51-52, col. 732-733 : il définit la mission de ces moines comme l'extermination de l'hellénisme, la multiplication des églises, le soin des âmes. Dans la lettre 123, *ibid.*, col. 676-678, il parle des actions héroïques qu'ils ont accomplies et de la destruction partielle de l'impiété en Phénicie.

87. THÉODORET, *Histoire Ecclésiastique*, 5, 29, p. 329-330.

88. On trouve une critique de cette attitude dans K. J. H. VRIEZEN, *Churches Built over Pagan Sanctuaries: a Frequent Phenomenon in Byzantine Palaestina/Arabia? On Churches, Temples and Theatres, Aspects of Religious Contact and Conflict in the Ancient World*, éd. P. W. VAN DER HORST, Utrecht 1995, p. 69-79 ; R. S. BAGNALL avait fait de semblables remarques pour les temples égyptiens : *Combat ou vide*, cité *supra* n. 31, p. 288.



ces archéologiques de destruction des temples païens ou des statues de divinités avec les récits hagiographiques ou historiques de la même période mettant en scène des chrétiens iconoclastes. Rares sont les cas dans lesquels il est possible d'identifier un temple précis avec une destruction commentée dans les sources, comme ce fut le cas pour le site de Mamre où une basilique chrétienne fut construite sur le site d'un temple païen sur l'ordre de Constantin<sup>89</sup>. Les traces archéologiques de destruction n'indiquent pas nécessairement une destruction de main d'homme, délibérée et pour motifs religieux<sup>90</sup>. En Occident, on a pu remarquer une certaine rage contre les Mithraea au IV<sup>e</sup> siècle<sup>91</sup>. Comme le note R. Turcan à propos du Mithraeum de Sarrebourg, la volonté de profanation du lieu est claire quand on considère non seulement la destruction à l'intérieur mais aussi l'utilisation du lieu comme une tombe : « Quant au squelette retrouvé face contre terre, les poignets enchaînés, dans le *spelaeum* de Sarrebourg, il gisait sur les débris du grand relief cultuel, cassé au marteau par les chrétiens : la déposition du cadavre a donc suivi la destruction et l'abandon de la crypte : elle visait à souiller et diffamer le site païen<sup>92</sup>. » Toutefois l'attribution de toutes les destructions de Mithraea aux chrétiens est clairement abusive, comme le montre une étude archéologique des provinces du nord-ouest de l'Empire romain<sup>93</sup>. Certains Mithraea tant en Gaule et en Germanie qu'en Grande-Bretagne étaient déjà en ruine à la suite des troubles du III<sup>e</sup> siècle. Des Mithraea, comme celui de Wiesbaden, furent démantelés pour servir à la construction ou à la réparation de fortifications au IV<sup>e</sup> siècle, mais leur abandon était bien antérieur.

Les explications fournies par les archéologues sur la fin de tel ou tel temple ont donc pu varier dans le temps. Dans un article du *Bulletin de la Société d'archéologie copte*, en 1938, De Lacy O'Leary faisait déjà remarquer que si les chrétiens des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles semblaient désireux de détruire les temples, il existait de nombreux autres facteurs de destruction comme l'action des envahisseurs, les causes naturelles ou les accidents. Il suppose toutefois que les chrétiens ont en effet détruit des temples et il s'appuie, pour le faire, sur les écrits des historiens ecclésiastiques et les Vies de saints<sup>94</sup>. C'est le reproche que lui fit en 1972 L. Habachi qui n'a pas vu dans les temples égyptiens qu'il a pu examiner de trace de destruction intentionnelle. Il en conclut que, à l'exception de quelques temples d'Isis et de quelques bas-reliefs représentant des divinités, les chrétiens n'ont

89. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vita Constantini*, III, 53, p. 106 ; fouilles : E. MADER, *Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Ramet el-Halil in Südpalästina* (1926-928), Fribourg 1957 (statues cassées sous la basilique, p. 135-136).

90. BOWERSOCK, Polytheism and Monotheism in Arabia and the Three Palestines, cité *supra* n. 66 : certaines traces archéologiques de destruction ont été interprétées comme preuve d'une révolte sous le César Gallus en 353 alors qu'elles sont plus probablement la trace du tremblement de terre de 363.

91. R. TURCAN Les motivations de l'intolérance chrétienne et la fin du mithriacisme au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C., *Actes du VII<sup>e</sup> Congrès de la F.I.E.C.*, Budapest 1983, t. 2, p. 220.

92. ID., *Les cultes orientaux à Rome*, Paris 1989, p. 233.

93. E. SAUER, *The End of Paganism in the North-Western Provinces of the Roman Empire. The Example of the Mithras Cult*, Oxford 1996 (BAR International Series 634).

94. DE LACY O'LEARY, The Destruction of Temples in Egypt, *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 4, 1938, p. 51-57.

pas détruit les temples, dont certains ont été même réutilisés par eux comme églises<sup>95</sup>.

Si la prudence s'impose donc dans la lecture des textes comme des données archéologiques, il n'en demeure pas moins qu'il y a un discours favorable à la violence destructrice dans les sources chrétiennes de cette époque. Reprenons d'abord brièvement les sources qui revendiquent la destruction des temples et des statues pour étudier les raisons qu'elles donnent à ce comportement iconoclaste, en rupture avec le prestigieux passé du monde romain païen.

## II. LES MOTIFS DE DESTRUCTION DES STATUES ET DES TEMPLES PAÏENS DANS LES SOURCES CHRÉTIENNES

Il est indéniable que pour les deux religions monothéistes de ce temps, le judaïsme et le christianisme, la participation à un culte religieux autre que celui du Dieu unique constituait une grave offense religieuse, condamnée sous le nom d'idolâtrie. Ce trait distinguait les adeptes du monothéisme de ceux des cultes polythéistes qui ne voyaient pas nécessairement d'inconvénient à ajouter un culte nouveau aux leurs propres. Pour les polythéistes, la piété consistait à respecter scrupuleusement ce qui était dû aux divinités ayant droit de cité, lors de cérémonies organisées et financées par la communauté civique de façon à maintenir la *pax deorum*. Le refus des Juifs puis des chrétiens de participer aux cultes des cités du monde antique et en particulier au culte impérial a entraîné lors des trois premiers siècles de notre ère des persécutions. Ce refus fut perçu tout autant comme un acte d'impiété que comme un acte de déloyauté politique. De fait, les deux aspects étaient intimement liés. Les Juifs, par exemple, avaient dans un premier temps opté pour une solution de compromis qui consistait à offrir à leur Dieu dans leur Temple un sacrifice au nom de l'Empereur. Cette solution avait trouvé agrément auprès des empereurs romains à l'exception de l'empereur Gaius qui, si l'on en croit Philon, se plaignit de ce qu'ils offrissent le sacrifice à leur Dieu et non à lui-même<sup>96</sup>. Ce compromis ne dura que le temps de leur loyauté politique et au moment de la révolte en 66, les Juifs cessèrent le sacrifice au nom de l'Empereur. La destruction du Temple de Jérusalem, l'écrasement des révoltes juives ont sonné le glas des ambitions d'indépendance politique juive et profondément atteint la religion juive qui fut désormais privée d'un culte sacrificiel indépendant. Un *modus vivendi* fut toutefois à nouveau établi avec les autorités romaines qui reconnurent le judaïsme comme *religio licita* et qui admirèrent la non-participation des juifs aux sacrifices païens. Pour les chrétiens, en revanche, la situation était beaucoup plus délicate en l'absence d'un statut légal pour leur culte, après leur expulsion des synagogues. L'obligation de participer aux sacrifices, et en particulier au culte impérial, s'imposait à eux comme aux autres citoyens non juifs de l'Empire. C'est leur refus de participation aux cultes de

95. L. HABACHI, The Destruction of Temples in Egypt, *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, éd. S. A. HANNA, Leyde 1972, p. 191-198. On pourrait multiplier les exemples de discours contradictoires sur le sujet des destructions de temple et la signification des installations chrétiennes qu'on y trouve.

96. PHILON D'ALEXANDRIE, *Legatio ad Caium*, 353, éd. et trad. A. PELLETIER, Paris 1972, p. 308-309.

l'Empire tout autant que l'introduction d'un culte nouveau sans statut légal qui fut la cause officielle de leur persécution entre le II<sup>e</sup> et le début du IV<sup>e</sup> siècle. La violence religieuse, au cours du Haut-Empire, fut orchestrée par le pouvoir romain. Lors de la persécution de Dioclétien, la dernière et la plus meurtrière des persécutions contre les chrétiens dans le monde romain, la destruction des églises, la confiscation des livres et des biens de même que la condamnation à mort pour toute personne qui refusait de procéder au sacrifice obligatoire imposé à tous les habitants de l'empire furent ordonnées. Les récits des tortures lors du procès des chrétiens et lors de leur exécution ont dûment circulé dans les communautés chrétiennes qui honoraient ceux d'entre eux qui avaient, au nom du Christ, refusé jusqu'au bout de sacrifier aux divinités païennes ou au génie de l'Empereur. Les Actes des martyrs rapportent en détail la violence qui fut exercée par les agents du pouvoir romain et la résolution des futurs martyrs à ne pas faire le geste très simple de sacrifice qui leur était demandé, jeter quelques grains d'encens dans le feu ou bien y verser en libation quelques gouttes de vin.

Jusqu'au début du IV<sup>e</sup> siècle, la violence est donc du côté de l'État romain. Elle peut être perçue comme une réponse à l'intransigeance des adeptes du monothéisme mais elle est indubitablement du côté de ceux qui ont le pouvoir. Elle est soutenue par une partie de la population qui se plaint du comportement a-civique des chrétiens et réclame une punition. Deux exemples de cette vindicte populaire contre les chrétiens nous ont été préservés. L'un date de l'époque d'Hadrien qui modère la violence en interdisant de tuer les chrétiens sans accusation ni jugement pour satisfaire aux cris du peuple<sup>97</sup>. Il s'agit d'un rescrit de l'empereur, daté de 124, à la suite d'une lettre du proconsul d'Asie, faisant état des plaintes et pétitions de la population contre les chrétiens. Le second date de 312. Il s'agit de nouveau d'une pétition adressée aux empereurs – Maximin Daia, Constantin et Licinius – par l'assemblée provinciale de Lycie-Pamphylie pour que les chrétiens soient tenus de respecter leurs devoirs envers les dieux et envers le culte impérial et que leur « athéisme illégal » soit puni. L'absentéisme des chrétiens au culte impérial était donc fort mal ressenti en Asie Mineure tout comme en Gaule et nombre de chrétiens furent martyrisés à l'occasion des festivités organisées en l'honneur des empereurs<sup>98</sup>.

La réponse des chrétiens à cette violence fut, en premier lieu, d'ordre littéraire. Se développa sous leur plume une littérature apologétique demandant la liberté de culte et innocentant les chrétiens des accusations d'impiété portées contre eux. Se développa aussi une littérature hagiographique faisant participer les martyrs à une lutte cosmique opposant les démons et le Christ. Dans cette lutte, les démons attirent l'humanité dans l'erreur et poussent les hommes à rendre un culte aux faux dieux, en les écartant du Dieu unique et véritable. Le Christ, déjà victorieux par sa résurrection d'entre les morts, poursuit le combat contre les démons

97. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, IV, 8, 6-8, éd. et trad. G. BARDY, Paris 1986 (SC 31), p. 171-172.

98. S. R. F. PRICE, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984 ; G. ALFÖLDY, *Subject and Ruler, Subject and Methods: An Attempt at a Conclusion, Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, éd. A. SMALL, Ann Arbor 1996, p. 245-261, à la p. 255 : « I would even dare to suggest that under the Roman Empire, from the time of Augustus to that of Constantine, the cult of the emperor was, according to the patterns of 'religion' (not in a Christian sense but in the sense of Roman religion) the most important type of worship. »

par l'intermédiaire des chrétiens jusqu'à la Parousie et au Jugement dernier. Les martyrs sont donc décrits non comme des victimes d'un pouvoir injuste et persécuteur mais comme des combattants ou comme des athlètes armés par le Christ pour le combat contre les démons. La violence des persécuteurs est donc en fait la violence des démons acharnés à faire tomber ces soldats du Christ que sont les futurs martyrs. L'avantage d'une telle présentation est en particulier de montrer que les agents de l'administration romaine sont en fait les victimes des démons qui les manipulent. Si, en effet, certains textes ont été écrits peu après le décès des martyrs au III<sup>e</sup> et au début du IV<sup>e</sup> siècle, un très grand nombre d'Actes des martyrs a été rédigé longtemps après la fin des persécutions, à une époque où le pouvoir politique romain favorisait clairement le christianisme. Dans ce contexte politique nouveau, celui de la liberté de culte pour les chrétiens, reporter la vraie responsabilité des persécutions sur les démons permettait de pouvoir affirmer tout à la fois l'héroïsme des martyrs face au déchaînement de la violence et la providentialité de l'Empire romain, choisi par Dieu pour y faire naître son Fils. L'Empire romain n'était pas en lui-même mauvais, mais simplement aveuglé par les fausses lumières mises en place par des démons pour cacher la lumière véritable du Soleil Levant, le Christ incarné.

C'est donc comme une suite à cette littérature martyriale qu'il faut lire les œuvres des premiers historiens ecclésiastiques qui valorisent indubitablement la dimension agonistique du christianisme à partir du IV<sup>e</sup> siècle, au point qu'on a pu, à leur lecture, parler d'un âge d'intolérance. Que l'on prenne les œuvres des historiens de l'Église comme Eusèbe de Césarée, Sozomène, Socrate ou Théodoret de Cyr, on ne peut que noter le ton de louange réservé aux chrétiens qui ont « libéré » le monde de l'adoration des démons et réduit à néant les occasions d'idolâtrie en s'en prenant aux lieux de culte ou aux objets religieux païens. Ce thème de la libération de l'univers prit une telle importance qu'il finit par devenir un élément quasi obligatoire de la sainteté et fut intégré dans les récits hagiographiques. Les martyrs luttaient contre les démons alors qu'ils étaient livrés aux bêtes dans l'arène, un saint Antoine ira les chercher au désert, dans les tombeaux des anciens païens. Les saints moines et évêques de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et du V<sup>e</sup> siècle iront les combattre dans les lieux et les objets qu'ils sont censés habiter, leurs temples et leurs statues. Les mentions de destruction de temples ou d'idoles sont donc fréquentes dans les textes hagiographiques qui présentent sur le ton de la louange l'œuvre destructrice des saints<sup>99</sup>. Hypatios, en Asie Mineure, Martin de Tours, en Gaule, s'en prenaient à différentes formes de la vie religieuse païenne dans le but de convertir les populations autour d'eux. Barsauma, en Syrie et Palestine, organisait des attaques contre les temples et les synagogues. Shenoute, en Égypte, faisait des incursions jusque dans les maisons privées pour détruire les idoles<sup>100</sup>. Tous agissaient poussés par le « zèle pour Dieu » dans le but de débarrasser le monde de l'emprise des démons. Dieux du paganisme et démons se trouvent assimilés dans cette littérature hagiographique.

99. FRENCH, *Monks and the End of Greco-Roman Paganism*, cité *supra* n. 13, p. 469-484.

100. *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*, éd. I. LEIPOLDT, Paris 1906 (CSCO 41, *Scriptores Coptici* 1), p. 57.

### « Démonisation » des idoles et des temples

Dans la *Vita Martini*, le diable apparaît à Martin sous les traits de Jupiter ou de Mercure, ou encore portant les attributs de Minerve ou de Vénus<sup>101</sup>. Cette assimilation des dieux et des démons a déjà une longue histoire au IV<sup>e</sup> siècle. Elle est présente dans la littérature apologétique. En Orient, on la trouve chez Athénagore qui explique vers 177 que les dieux ne sont que des hommes divinisés dont on a fait des images et dont les démons usurpent le nom pour se faire rendre un culte, attirés qu'ils sont par le sang et le fumet des sacrifices<sup>102</sup>. En Occident, Tertullien et Minucius Felix ont développé l'équivalence entre *dii* et *daemones*, ou *impuri spiritus* et créé ce que J.-M. Vermander appelle « la thèse démonologique » contre les divinités païennes<sup>103</sup>. Selon ces auteurs, les démons prennent possession des statues des dieux et des empereurs divinisés et observent les hommes dans le but de les conduire à l'idolâtrie. Les statues fournissent en quelque sorte un corps aux démons, tandis que les temples leur fournissent une résidence. Les auteurs chrétiens jusqu'à Augustin font référence aux rituels païens d'invocation de la divinité pour qu'elle vienne résider en sa statue<sup>104</sup>.

La peur qu'engendrent ces croyances est attestée tant en Occident qu'en Orient dans les sources chrétiennes. Les chrétiens avaient pris l'habitude de souffler en direction des statues pour exorciser les démons. Ils faisaient aussi un signe de croix pour se protéger. C'est l'absence même de ces gestes qui permet à Julien de remarquer que l'évêque de Troie, Pégase, est un crypto-païen. Et en effet, ce dernier qui a les clés du temple lui montre les statues païennes en parfait état<sup>105</sup>. Zacharie le Scholastique rapporte que, avec l'approbation de Pierre Monge, l'évêque d'Alexandrie, des moines et des étudiants ont mené une expédition contre un temple clandestin à Menouthis<sup>106</sup>. De fait, ils mirent à jour un sanctuaire caché, empli d'idoles variées, dans lequel des sacrifices étaient offerts. C'est très peu rassurés qu'ils durent passer la nuit dans ce lieu pour éviter que les païens ne viennent rechercher et cacher ailleurs les idoles. Il est vrai que ces mêmes païens faisaient circuler le bruit que les moines ne passeraient pas la nuit vivants à cause de leur profanation. La peur avait même gagné le prêtre local, pourtant décrit comme un chrétien convaincu. Ce dernier prétextait une affaire importante pour ne pas passer la nuit dans le sanctuaire avec eux. Ils récitèrent donc des psaumes pour se rassurer : « Leurs idoles sont d'argent et d'or, et faites de main d'hommes. Elles ont des bouches et ne peuvent parler. » (Ps 115) ou « Les dieux des nations sont des démons mais le Seigneur a créé le ciel. » (Ps 96)

101. SULPICE SÈVÈRE, *Vie de saint Martin*, 22, t. 1, p. 300-301.

102. ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, éd. et trad. B. POUDERON, Paris 1992 (SC 379), p. 170-171 et 174-175.

103. J. M. VERMANDER, La polémique des Apologues latins contre les dieux du paganisme, *Recherches Augustiniennes* 17, 1982, p. 3-128.

104. F. HEIM, L'animation des statues chez les Apologues, *Culture antique et fanatisme*, éd. J. DION, Nancy 1996, p. 95-102.

105. JULIEN, *ep.* 19, éd. W. C. WRIGHT, *The Works of the Emperor Julian*, t. 3, Londres 1923, p. 52.

106. ZACHARIE LE SCHOLASTIQUE, *Vie de Sévère*, cité *supra* n. 58, p. 27-32. Sur cet épisode daté du milieu du V<sup>e</sup> siècle : E. WIPSZYCKA, La christianisation de l'Égypte aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Aspects sociaux et ethniques, *Aegyptus* 68, 1988, p. 117-164 ; HAAS, *Alexandria in Late Antiquity*, p. 170, 327-328.



La même peur est exprimée par des moines italiens, dans les *Dialogues* attribués à Grégoire le Grand, un texte rédigé quelque deux siècles après la fermeture des temples et l'interdiction des sacrifices. Quand les moines du Mont-Cassin, au VI<sup>e</sup> siècle, découvrirent, au cours de leurs travaux de construction, une idole de bronze, ils prirent peur et s'attendirent à quelque chose de terrible. Ils attribuèrent le décès d'un jeune moine écrasé par l'écroulement d'un mur à l'action du démon de la statue<sup>107</sup>.

Pour ces auteurs, même les statues cachées pouvaient se révéler dangereuses et devaient être détruites. Il ne leur semble pas suffisant de déposer les statues, comme le recommande en août 399 un édit adressé à Apollodorus, proconsul d'Afrique<sup>108</sup>. Dans certaines Vies de saints, on a même l'impression d'une recherche active des lieux de résidence des démons, dans le but de libérer le monde. Jean d'Éphèse par exemple, rapporte l'action des saints monophysites du VI<sup>e</sup> siècle : « Chacun en son temps courait avec zèle et énergie, fort dans sa volonté d'abolir le paganisme et de détruire l'idolâtrie, de renverser les autels et détruire les sanctuaires, ou de couper les arbres dans un zèle religieux ardent<sup>109</sup>. » Rufin avait décrit de même la recherche des statues de Sérapis à Alexandrie à la fin du IV<sup>e</sup> siècle : « Il se passa encore ceci à Alexandrie : les bustes de Sérapis qui, dans chaque maison, se trouvaient sur les murs, les entrées, les montants des portes et même les fenêtres, furent tous si bien arrachés et effacés qu'il ne resta absolument aucune trace ni nom de divinité, ni de ce dieu-ci, ni d'aucun autre démon<sup>110</sup>. » Il décrit aussi la recherche de temples et de sanctuaires dans la campagne égyptienne<sup>111</sup>.

Nous avons d'autres preuves de cette obsession concernant les idoles dans un épisode de la *Vita Martini* qui montre Martin de Tours arrêtant une procession funéraire parce qu'il pensait que les paysans transportaient une idole<sup>112</sup>. Les exemples de processions païennes arrêtées, d'idoles détruites, de temples brûlés soit par le saint soit par les paysans soudainement convertis sont fréquents dans l'hagiographie mérovingienne : l'évêque Symphorianus d'Autun arrête une procession et détruit une idole du nom de Berecynthia<sup>113</sup>, la reine Radegonde brûle

107. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, II, 10, 1-2, p. 170-173.

108. CTh XVI, 10, 18 (20 août 399), p. 902.

109. JEAN D'ÉPHÈSE, *History of the Four Excellent Deacons, Earnest in Religion, Abraham, Cyriac, Barhadbshabba, and Sergius, Lives of the Eastern Saints*, éd. E. W. BROOKS, PO 17, Paris 1923, p. 658-660.

110. RUFIN, *Histoire Ecclésiastique*, XI, 29, p. 1034-1035 : « *Sed et illud apud Alexandriam gestum est, quod etiam thoraces Serapis, qui per singulas quasque domos in parietibus, in ingressibus et postibus etiam ac fenestris erant, ita abscisi sunt omnes et abrasi, ut ne vestigium quidem usquam vel nominis appellatio aut ipsius aut cuiuslibet alterius daemonis remaneret.* » ; trad., p. 267.

111. RUFIN, *Histoire Ecclésiastique*, XI, 28, p. 1034 : « *Parum dixerim, si omnes, quae erant Alexandriae, per singulas paene columnas cuiuscumque daemonis aediculae incultae ceciderunt. Sed per cunctas Aegypti urbes, per castella, per vicos, per omne rus, per ripas fluminis, per heremum quoque si qua fana vel potius busta, repperiri potuerunt, instantia uniuscuiusque episcopi subruta et ad solum deducta sunt, ita ut rus denuo culturae redderetur, quod iniuste fuerat daemonibus deputatum.* » ; trad., p. 258.

112. SULPICE SÈVÈRE, *Vie de saint Martin*, 12, t. 1, p. 278-279.

113. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber de gloria confessorum*, 76, éd. B. KRUSCH, dans *Gregorii Turonensis opera. Pars 2, Miracula et opera minora*, Hanovre 1885 (MGH. Scr. Rer. Merov. 1, 2), p. 343-344.

un temple au cours de l'un de ses voyages<sup>114</sup>, l'évêque Gallus de Clermont-Ferrand incendie un temple non loin de Cologne<sup>115</sup>. La *Vita Romani* met en scène un prêtre chrétien très obstiné qui détruit une idole par sa prière pendant qu'il est battu par des paysans en colère<sup>116</sup>. Mais ces traits de l'hagiographie mérovin-gienne ne sont pas un thème propre à l'Occident. Le même comportement se retrouve dans les récits que Besa fait des expéditions de Shenoute contre les statues présentes dans les riches demeures de sa région. Il note l'enthousiasme avec lequel il entreprit la tâche de « les briser les unes contre les autres<sup>117</sup> ». Trois cent six idoles auraient été détruites à Tkôw, au V<sup>e</sup> siècle, en Égypte selon le Panégyrique de l'évêque Macaire<sup>118</sup>, quelque deux mille dans la région de l'infatigable Jean d'Éphèse au VI<sup>e</sup> siècle<sup>119</sup>.

Il faut remarquer ici une différence entre les textes hagiographiques et ceux des historiens ecclésiastiques. Les premiers tendent à admettre le pouvoir des statues d'abriter les dieux et ils mettent en scène la défaite des dieux impuissants devant le pouvoir de la croix et la *virtus* du saint. Les saints exorcisent les statues en faisant le signe de croix. Un exemple nous est donné dans la *Vie de Porphyre de Gaza* par Marc le Diacre à propos d'une statue d'Aphrodite. L'hagiographe rapporte que « le démon qui habitait dedans ne put supporter la vue d'un signe aussi terrifiant et sortit du marbre en grande panique, bousculant la statue de son socle et la brisant en de nombreux morceaux<sup>120</sup> ». En Occident, Grégoire de Tours relate une histoire semblable pour une statue de divinité locale, Berecynthia, quand Symphorien d'Autun fit le signe de croix dans sa direction<sup>121</sup>. On a l'impression dans les textes hagiographiques d'une intériorisation des croyances païennes concernant le pouvoir des divinités et leur mode de relation aux humains. La croyance en la présence de la divinité à l'intérieur de la statue n'est donc pas contestée dans l'hagiographie. Les textes des historiens ecclésiastiques procèdent différemment. Ils dénoncent plutôt la supercherie du paganisme et tentent de prouver l'inanité des croyances dans le pouvoir des statues, rappelant qu'il s'agit d'objets faits de main d'homme. Ils expliquent le mystère des statues qui bougent en dénonçant la tricherie des mécanismes mis en place secrètement par les prêtres. Rufin et Quodvultdeus<sup>122</sup> décrivent l'aimant qui maintenait comme suspendue en l'air la statue de Sérapis à Alexandrie. Théodoret de Cyr loue l'évêque Théophile pour avoir eu le courage de dénoncer les trucages des prêtres et fait raser les temples des idoles<sup>123</sup>. Rufin considère que la dénonciation du mensonge des prêtres païens est un devoir pour les chrétiens. Toutefois les histo-

114. *Vita Radegundis*, II, 2, éd. B. KRUSCH, dans *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum*, Hanovre 1888 (MGH. Scr. Rer. Merov. 2), p. 380.

115. GRÉGOIRE DE TOURS, *Vitae Patrum*, 6, 2, éd. B. KRUSCH, cité *supra* n. 113, p. 231.

116. *Vita S. Romani presbyteri et confessoris apud Castrum Blaviae quiescentis*, 9, AB 5, 1886, p. 184.

117. *Sinuthii archimandritae vita*, 84, cité *supra* n. 100, p. 41.

118. *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw, attributed to Dioscorus of Alexandria*, éd. et trad. D. W. JOHNSON, Louvain 1980 (CSCO 416, Scriptores Coptici 42), p. 30.

119. JEAN D'ÉPHÈSE, *Lives of the Eastern Saints*, cité *supra* n. 109, p. 1-304.

120. MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre de Gaza*, 61, p. 49.

121. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber de gloria confessorum*, 76, cité *supra* n. 113, p. 343-344.

122. QUODVULTDEUS, *Livre des promesses*, III, 38, 42, p. 570 ; RUFIN, *Histoire Ecclésiastique*, II, 23, p. 1027-1028 ; trad., p. 182.

123. THÉODORET, *Histoire Ecclésiastique*, 5, 22, p. 320-321.

riens ecclésiastiques rejoignent les auteurs de textes hagiographiques dans la croyance que dénoncer la supercherie revient à dénoncer les œuvres du diable.

Les statues païennes étaient naturellement associées aux sacrifices, or les auteurs chrétiens n'ont pas de mots assez durs pour condamner les sacrifices. Ils dénoncent en particulier les sacrifices humains. Minucius Felix évoque l'horreur des sacrifices d'enfants dans le culte de Saturne<sup>124</sup>. Quodvultdeus, dans le *Liber promissionum*, raconte l'histoire du dragon/statue non loin de Rome auquel, selon lui, on sacrifiait des vierges encore à l'époque de Stilichon<sup>125</sup>. Apparemment, Quodvultdeus pensait ses lecteurs prêts à croire n'importe quoi concernant les pratiques religieuses païennes. Cette histoire lui permet de dénoncer l'odieuse machination d'un escalier menant à la statue qui servait à tuer les malheureuses venues porter leur offrande au dragon.

L'impact de cette littérature chrétienne se retrouve dans les textes du début du Moyen Âge qui entretiennent la croyance en un danger potentiel venant des statues antiques dont l'identité n'est pas clairement perçue<sup>126</sup>. S'il y a eu dans les siècles suivants une familiarité avec les statues païennes restées en place ici ou là depuis l'Antiquité, parfois assimilées et confondues avec des figures chrétiennes<sup>127</sup>, la peur n'a pas complètement disparu, comme l'attestent les *Parastaseis Syntomoi Chronikai* au VIII<sup>e</sup> siècle. Les statues y sont souvent associées au souvenir des sacrifices païens et au martyr des chrétiens, ou encore au souvenir de Julien l'Apostat<sup>128</sup>. Elles sont parfois animées d'une capacité à nuire qui se manifeste quand elles menacent de tomber « délibérément » sur de pieux chrétiens ou lorsqu'elles dénoncent les péchés des passants<sup>129</sup>.

Le même pouvoir de dénonciation se retrouve dans les temples païens. Ces lieux deviennent un bon endroit pour apprendre dans quels péchés moines et évêques sont tombés, un endroit dangereux à partir duquel les démons complotent contre les fidèles<sup>130</sup>. Un apophtegme rapporte cet épisode troublant : « Le soir venu, il [un moine] dormit dans un temple de démons le long de la route. Durant la nuit, il entendit les démons dire : « Cette nuit, nous avons fait tomber l'anachorète dans la luxure. » » Dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand, dans la même veine, les démons commentent leurs mauvais coups du jour dans un ancien temple d'Apollon qui est naturellement leur lieu de réunion<sup>131</sup>. En tant que bâtiments

124. MINUCIUS FELIX, *Octavius*, 9, 5, éd. A. SCHOENE, Leipzig 1913, p. 16 : « *Iam de initiandis tirunculis fabula tam detestanda quam nota est. Infans farre contactus, ut decipiat incautos, adponitur ei qui sacris inbuatur. Is infans a tirunculo farris superficie quasi ad innoxios ictus provocato caecis occultisque vulneribus occiditur. Huius, pro nefas, sitienter sanguinem lambunt, huius certatim membra dispertiunt.* » La mention des sacrifices païens est ce qui décide Porphyre de Gaza à brûler le Marneion : *Vie de Porphyre de Gaza*, 66, p. 52-53.

125. QUODVULTDEUS, *Livre des promesses*, III, 38-43, p. 572-573.

126. CURRAN, *Moving Statues*, cité *supra* n. 80, p. 46-58.

127. *Survival of the Gods. Classical Mythology in Medieval Art*, Catalogue d'une exposition à Brown University, Brown 1987.

128. *Parastaseis Syntomoi Chronikai*, 47, éd. A. CAMERON, J. HERRIN, *Constantinople in the Early Eighth Century, the Parastaseis Syntomoi Chronikai. Introduction, Translation, and Commentary*, Leyde 1984.

129. G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des « Patria »*, Paris 1984, p. 136-140.

130. N 176 dans F. NAU, *Histoire des solitaires égyptiens* (suite, ms Coislin 126, fol. 189 sqq.), *Revue de l'Orient Chrétien*, 2<sup>e</sup> série, III (XIII), 1908, p. 268-269.

131. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, III, 7, p. 278-285.

religieux, les temples étaient considérés comme des lieux de communication avec le monde des divinités, et donc aux yeux des chrétiens, avec le monde démoniaque. Même longtemps après que le culte eut cessé, les temples étaient toujours perçus comme habités par les démons dans les textes hagiographiques. C'est pourquoi la fermeture des temples pouvait sembler insuffisante dans certains milieux chrétiens. Ces lieux devaient recevoir en plus une purification, un exorcisme, et finalement une forme de christianisation, sans quoi l'influence néfaste d'un espace infesté par les démons pouvait demeurer indéfiniment. Car seuls l'exorcisme et le signe de croix pouvaient chasser les démons d'un lieu ou d'une personne. Libanios avait déjà compris la motivation des moines qui considéraient l'absence de temples comme une bénédiction pour le monde<sup>132</sup>. Ce sentiment n'était pas limité aux moines. Quand le temple de Zeus fut détruit à Apamée, les chrétiens se mirent à chanter les louanges de Dieu. Ce qu'ils célébraient n'était pas la conversion des païens mais la fuite des démons<sup>133</sup>.

L'analyse des motifs de destruction de statues et de temples païens fournis par les sources chrétiennes permet de comprendre la justification donnée à ces actes par leurs auteurs. Il faut toutefois souligner qu'en revendiquant, pour leurs saints, la responsabilité de ces actes destructeurs, les sources chrétiennes ne rendent que très partiellement compte de la façon dont les temples ont été détruits. En effet, pour projeter toute la lumière sur quelques saints, ces sources chrétiennes négligent de souligner la part de responsabilité de la législation impériale qui, en privant les sanctuaires de leurs ressources, fit plus pour leur ruine que toutes les attaques des chrétiens contre les temples. C'est en effet conformément aux lois impériales que les temples ont été fermés, leurs autels renversés et leurs statues de culte retirées. Il est donc nécessaire de rendre à César ce qui lui revient et aux chrétiens, moines, évêques ou laïcs, ce qui est de leur fait dans la ruine des temples et de l'art religieux païen.

### III. DÉSACRALISATION ET DESTRUCTION DES TEMPLES PAÏENS

#### Les destructions constantiniennes

Avant le règne de Constantin, il est difficile de savoir si des temples ont été l'objet d'attaques de la part des chrétiens. Il y a quelques mentions éparses, mais elles se trouvent dans des textes écrits après la christianisation des empereurs. Il n'y a pas de texte qui invite à penser que les attaques contre les bâtiments religieux païens étaient encouragées durant cette période<sup>134</sup>. Le mot d'ordre était plutôt d'éviter autant que possible temples et idoles. Toutefois la christianisation avait déjà commencé à faire sentir ses effets sur les temples. Si les plaintes sur le manque à gagner des temples lié à la christianisation remontent à l'époque de Pline le Jeune, l'effet durable de la christianisation sur les temples de certaines cités ne s'est toutefois fait vraiment sentir que plus tard. Une partie des revenus des cités servait au culte et à l'entretien des temples. Les curies pouvaient donc

132. LIBANIOS, *Oratio* 30, 30, p. 103.

133. THÉODORET, *Histoire Ecclésiastique*, 5, 21, p. 317-320 ; J. BALTY, Le sanctuaire oraculaire de Zeus Bêlos à Apamée, *Topoi* 7, 1997, p. 791-799.

134. T. C. G. THORNTON, The Destruction of Idols : Sinful or Meritorious, *Journal of Theological Studies* 37, 1986, p. 121-124.

aussi cesser de verser de l'argent à ce poste des dépenses. Ce pouvoir des cités explique le danger que couraient les temples dans les villes à population très majoritairement chrétienne, qui ne souhaitent pas payer pour l'entretien des temples. On sait qu'en Anatolie, la population de certaines villes était chrétienne dans sa très grande majorité dès le début du IV<sup>e</sup> siècle. La persécution frappa ainsi une petite ville de Phrygie dont la population, magistrats inclus, fut mise à mort en 303<sup>135</sup>. Dans les cités à forte population chrétienne qui ne connurent pas un sort aussi tragique, la fréquentation des temples publics devait être minimale et les temples privés à l'abandon, sinon détruits<sup>136</sup>. Vers 328-330, la petite communauté d'Orcistus demanda à être de nouveau érigée en cité, un droit qu'elle avait perdu au profit de sa voisine Nacoleia. L'argument déployé pour convaincre Constantin fut la conversion de sa population au christianisme. La petite cité obtint tout à la fois de redevenir une cité indépendante et de ne pas avoir à payer pour les cultes païens<sup>137</sup>. Il est clair que cette petite cité phrygienne n'allait pas dépenser d'argent pour l'entretien des temples de son territoire. Elle a peut-être utilisé les temples les plus ruinés pour se fournir en matériaux de construction pour ses propres projets urbains.

Le droit religieux romain distinguait plusieurs sortes de temples et avait inclus des modalités pour la désacralisation des temples. Le rituel de la consécration et la loi de dédicace prononcée sous la dictée d'un pontife, opérés au nom du peuple romain sur une terre publique romaine, transféraient la propriété d'un espace précis à une divinité et transformaient cet espace en *res sacra*. Il s'agissait dès lors d'un espace public sacré sur lequel jouaient les lois du sacrilège<sup>138</sup>. Ce rituel pouvait, le cas échéant, être inversé, si toutefois on prévoyait un espace adéquat pour les divinités ainsi déménagées. Il faut donc distinguer différents types de temples pour saisir que seule la destruction violente et délibérée des temples publics sacrés relevait du sacrilège. Porter atteinte à un sanctuaire privé était possible puisqu'il s'agissait d'un espace profane aux yeux de la loi<sup>139</sup>.

La démolition et le transfert de temples situés sur une terre étrangère étaient aussi tout à fait possible comme le prouve le rescrit de Trajan adressé à Pline le Jeune au sujet du déplacement d'un temple de la Grande Mère qui gênait la construction d'un nouveau forum à Nicomédie<sup>140</sup>. Le temple n'avait pas été consacré comme les temples romains par une *lex dedicationis* et il ne bénéficiait donc pas de la protection légale dont jouissaient ces derniers<sup>141</sup>. Certes, les scrupules de Pline prouvent que porter atteinte à un temple même pour le déplacer apparaissait

135. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, VIII, 11, éd. et trad. G. BARDY, Paris 1993 (SC 55), p. 23.

136. Sur l'existence de temples privés, dont l'entretien dépendait des propriétaires : J. SHEID, Pline le Jeune et les sanctuaires d'Italie. Observations sur les lettres IV, 1, VIII, 8 et IX, 39, *Splendidissima Civitas, Études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, éd. A. CHASTAGNOL, S. DEMOUGIN, Cl. LEPELLEY, Paris 1996, p. 241-258.

137. A. CHASTAGNOL, L'inscription chrétienne d'Orcistus, *Mélanges de l'École Française de Rome - Antiquité* 93, 1981, p. 381-416.

138. J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris 1998, p. 58-59.

139. ID., *Religion et piété à Rome*, Paris 1985 ; B. CASEAU, *Sacred Landscapes, Late Antiquity. A Guide to a Postclassical World*, éd. G. W. BOWERSOCK *et alii*, Cambridge (Ma.)-Londres 1999, p. 21-59.

140. PLIN LE JEUNE, *ep.* X, 50, éd. et trad. M. DURUY, Paris 1947, p. 44.

141. La protection dont jouirent les temples romains et italiens par rapport aux temples orientaux s'explique aussi en partie par cette différence juridique importante.



comme un acte grave nécessitant l'approbation impériale. De fait, l'empereur en tant que *pontifex maximus*, titre qu'ont porté les empereurs chrétiens jusqu'à Gracien, avait la haute main sur l'ensemble des temples publics. Ce droit fut utilisé par Constantin et ses successeurs, non pour le bien des temples mais pour leur ruine.

Constantin ordonna la destruction de plusieurs temples. Il n'y avait rien de systématique dans sa politique à l'égard des temples et ces destructions furent perçues comme ponctuelles, peut-être parce que Constantin avait fait restaurer dans sa nouvelle fondation de Constantinople des temples et des statues antiques<sup>142</sup> et autorisé la construction d'un temple dédié à la famille impériale à Hispellum<sup>143</sup>. Hormis le cas douloureux du temple d'Aigai en Cilicie<sup>144</sup>, il n'y a pas d'écho d'un fort mécontentement de la population païenne à l'occasion de la destruction des différents sanctuaires. Il est vrai que notre source principale est Eusèbe de Césarée. Il semble que ces destructions aient été analysées comme un privilège impérial de disposer des temples et de leurs biens<sup>145</sup>. Certes récupérer les trésors des temples n'était pas faire preuve de grande piété, mais de nombreux précédents avaient eu lieu dans l'histoire qui n'avaient pas remis en cause l'existence des temples.

Toutefois à y regarder de plus près on peut voir dans la liste des temples supprimés plus qu'une liste prise au hasard. Dans les cas de Jérusalem et de Mambré, les temples occupaient des lieux cités dans les Saintes Écritures. Dans les temples détruits à Baalbek et à Hiérapolis, le culte incluait des pratiques qui pouvaient choquer non seulement des chrétiens mais aussi certains moralistes païens. Dans le cas de Didyme et d'Aigai, souligne R. Lane Fox, la destruction surprend moins quand on sait le rôle que ces deux lieux ont pu jouer pour pousser les empereurs à la persécution des chrétiens<sup>146</sup>. Les destructions constantiniennes ont été limitées mais elles ont toutefois servi de précédent notable pour justifier les destructions ultérieures. Constantin avait préservé certaines statues de grande beauté qu'il avait fait venir de partout pour embellir sa nouvelle capitale, mais il ordonna aussi de détruire l'autel et les idoles qui se trouvaient sur le site de Mambré. Constantin pourra donc être cité en exemple à la fois comme un modéré par des auteurs païens comme Libanios puisqu'il avait laissé les temples fonctionner et comme le modèle du chrétien purifiant le monde des idoles et de

142. G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, p. 373-375.

143. G. GASCOU, Le rescrit d'Hispellum, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome* 79, 1967, p. 600-659.

144. L. ROBERT, De Cilicie à Messine et à Plymouth avec deux inscriptions grecques errantes, *Journal des Savants* 1973, p. 161-211.

145. G. BONAMENTE, Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantina, *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo, Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico* (Macerata, 18-20 dicembre 1990), éd. G. BONAMENTE, F. FUSCO, t. 1, Macerata 1992, p. 171-201 ; T. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, p. 247 : Barnes note que, pour la confiscation des trésors, Constantin n'a pas eu besoin d'employer la force.

146. LANE FOX, *Pagans and Christians*, cité *supra* n. 6, p. 671-672 : « When Constantine conquered the East, Christians therefore struck at Didyma and Aigai, the two shrines which were closely linked with the origins of their recent sufferings : at Antioch, oracles from the local shrines had also embittered Maximin's persecutions, and there too, the prophets were duly tortured and obliged to confess 'fraud'. »

leurs temples par des auteurs chrétiens<sup>147</sup>. Il aurait permis à l'évêque d'Aigai de récupérer dans le temple d'Asclepios de quoi construire son église. Contrairement à la destruction opérée à grands frais à Jérusalem, l'ordre de destruction du temple d'Aigai aurait essentiellement été appliqué localement par l'évêque, si l'on en croit le fait que des visiteurs comme Julien vinrent consulter le dieu dans les années 360<sup>148</sup>. Il créa ainsi un précédent pour l'utilisation des temples comme carrières de pierre.

Jean Malalas donne du règne de Constantin une image assez différente de celle des historiens ecclésiastiques des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Il montre l'empereur autorisant la sécularisation de certains temples à Antioche. Rufinus, le préfet du prétoire, aurait fait détruire un temple dédié à Hermès pour en faire une basilique<sup>149</sup>. Il nomma préfet du prétoire pour l'Orient le chrétien Phéliakon, qui sécularisa un temple des Muses à Antioche pour en faire son Praetorium<sup>150</sup>. Si ces renseignements sont exacts, Constantin peut être de nouveau considéré comme l'initiateur de la politique de sécularisation des temples qui fut celle de ses successeurs. Certes, il n'était pas le premier empereur à autoriser des transformations de temples. Durant leur longue histoire, les temples grecs et romains ont connu de multiples avatars, indépendants de tout conflit religieux. On a ainsi retrouvé quelques traces archéologiques d'une sécularisation de temple opérée pour des motifs d'ordre pratique. À Doura-Europos, on a retrouvé les traces de la désacralisation d'une salle dans laquelle se trouvait un dispositif cultuel consacré au dieu Bel. Les peintures religieuses furent couvertes d'un enduit, un bas-relief à scènes religieuses fut détaché de l'*arcosolium* où il se trouvait puis retourné et inséré dans le mur. D'autres peintures du temple de Bel furent masquées par un mur en briques crues. Il s'agit selon P. Leriche d'une mesure de préservation de leur caractère sacré. La salle a été probablement transformée en arsenal lors du siège sassanide de 256<sup>151</sup>. Il s'agissait d'une mesure d'urgence faite dans le respect de la sacralité du lieu, une mesure fort différente donc de celles prises par Constantin et son entourage.

Constantin a donc créé une brèche que ses successeurs vont progressivement élargir. Ces derniers poursuivent une double politique faite de protection des bâtiments publics, de défense du cadre urbain traditionnel d'un côté, et d'autre part d'une restriction de plus en plus grande des pratiques religieuses païennes, y compris l'autorisation ponctuelle de détruire certains temples. La première démarche, celle de sauvegarder le patrimoine architectural et ornemental urbain, vise non pas tant les chrétiens que les administrateurs de l'Empire qui usèrent de leurs pouvoirs pour faire construire de nouveaux bâtiments à leur gloire en utilisant les bâtisses du passé comme carrières de pierre. On a un premier écho de ce phénomène dans une constitution qui ordonne la préservation des temples situés hors les murs, non loin des édifices de spectacles à Rome. Les dégradations à cette

147. S. BRADBURY, *Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century*, *Classical Philology* 89, 1994, p. 120-139.

148. ZONARAS, 13, 12, éd. M. PINDER, Th. BÜTTNER-WOBST, Bonn 1841-1897, t. 3, p. 63.

149. MALALAS, *Chronographia*, éd. I. THURN, Berlin 2000 (CFHB 35), 13, 3, p. 244 ; cf. R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Rome 1989 (Collection de l'École Française de Rome 121), p. 642.

150. MALALAS, *Chronographia* (cité note précédente), 13, 4, p. 244.

151. P. LERICHE, Matériaux pour une réflexion renouvelée sur les sanctuaires de Doura-Europos, *Topoi* 7, 1997, p. 889-913.

date (342 ou 346) ont plus de chances d'avoir été causées par des agents du pouvoir impérial, désireux de récupérer des matériaux de construction pour accroître leur propre prestige en signant de leur nom de nouveaux bâtiments, que par des chrétiens<sup>152</sup>. Ces derniers, toutefois, commencèrent à profiter de la situation pour utiliser les ressources des temples en matériaux de construction. Certains évêques firent main basse sur les colonnes ou les ornements de temples abandonnés. Ce phénomène est connu en partie par la riposte de l'empereur Julien l'Apostat qui ordonna la restitution des matériaux pris dans les temples et qui punit les cités coupables. De fait, à ses yeux, de tels gestes soutenus par la communauté civique relevaient du délit religieux<sup>153</sup>. Théodoret dans son *Histoire Ecclésiastique* consacre quelques pages à l'agitation religieuse qui suivit la réaction païenne de Julien l'Apostat. Il cite le cas de l'évêque Marc d'Arethousa qui subit menaces et tortures pour qu'il accepte de restaurer un temple qu'il avait partiellement détruit pour construire son église<sup>154</sup>. Il semble bien que le temple ait été utilisé pour ses matériaux de construction et non transformé en église. Il était donc partiellement en ruine au moment du règne de Julien l'Apostat. On ne sait comment l'évêque avait eu l'autorisation de démolir le temple, ni s'il disposait d'appuis dans la curie ou auprès des autorités administratives. Mais on a un exemple vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle de démolition d'un temple au profit d'un particulier, de surcroît un responsable de la communauté chrétienne. Ces destructions de temples avaient certes une signification religieuse et manifestaient l'hostilité de certains responsables chrétiens à l'égard des lieux de culte païens, mais elles avaient surtout la fonction pratique de fournir aux évêques de quoi construire leurs églises. Elles visaient seulement certains temples, probablement les moins entretenus, et n'avaient donc pas encore les caractéristiques des attaques de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle contre les temples.

### Les destructions de temples après le règne de Julien

La réaction païenne de l'époque de Julien l'Apostat a joué un rôle déterminant pour expliquer la violence à l'encontre des temples et des statues dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle et la première moitié du V<sup>e</sup> siècle<sup>155</sup>. Les lieux dans lesquels les païens ont cherché, pendant le règne de Julien, à se venger des exactions chrétiennes ou simplement à faire sentir aux chrétiens que le vent avait tourné sont des lieux dans lesquels la désacralisation des temples fut souvent brutale et accompagnée de destruction. Mais il faut souligner que la chronologie des destructions est largement tributaire d'un concours de circonstances locales. Le règne de Julien a créé un réflexe de peur dans les milieux chrétiens, peur entretenue par la naissance d'une littérature soulignant les mauvaises intentions et les persécutions de l'empereur apostat. Il a pu se passer toutefois plusieurs années avant que cette crainte ne se transforme en agression à l'encontre des temples.

152. LIM, *People as Power*, cité *supra* n. 40, p. 265-281.

153. Sur l'aspect collectif du délit religieux chez les Romains : J. SHEID, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine, Le délit religieux dans la cité antique (table ronde, Rome, 6-7 avril 1978)*, Rome 1981, p. 117-171.

154. THÉODORET, *Histoire Ecclésiastique*, III, 3, p. 177-179.

155. F. SCORZA BARCELLONA, *Martiri e confessori dell'età di Giuliano l'Apostata : dalla storia alla legenda, Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, éd. F. E. CONSOLINO, Messine 1995, p. 53-83.

Ces attaques ont comme but de détruire et de montrer à la communauté païenne son impuissance face au changement religieux que représente la christianisation. La destruction peut être assez symbolique, son but est d'endommager visiblement le bâtiment et les objets de culte. Elle a comme fonction de montrer aux païens l'irréversibilité du processus de christianisation.

On constate que le mécanisme de la violence se met en place dès lors qu'il existe une forte communauté païenne, de peu minoritaire face aux chrétiens, ou tenant le haut du pavé et contrôlant la curie. Cette résistance des païens a pu s'accompagner comme à Gaza d'agressions sur les chrétiens<sup>156</sup>. Théodoret mentionne Gaza comme un lieu où des chrétiens, des prêtres et des vierges consacrées, ont été tués pendant le règne de Julien. La *Vita Hilarionis* souligne que les païens souhaitaient obtenir la mort d'Hilarion et de son disciple Hésychias et que, ne les trouvant pas sur place, la foule avait détruit le monastère<sup>157</sup>. Quand la communauté de Gaza demanda à avoir un évêque qui puisse tenir tête aux païens, le contentieux entre les deux communautés était déjà grand. Ils reçurent un moine « empli de zèle pour Dieu », c'est-à-dire explique son biographe, prêt à livrer des guerres contre les païens<sup>158</sup>. De fait, Porphyre obtint les autorisations impériales pour faire détruire les temples de Gaza vers 402-407<sup>159</sup>. Il poussa l'humiliation des païens jusqu'à faire construire une basilique chrétienne en utilisant les pierres du temple pour paver le sol devant l'église, de façon à ce qu'elles soient piétinées et continuellement désacralisées par les femmes et les animaux<sup>160</sup>. Un temple partiellement détruit n'aurait pas suffi dans ce cas, car il aurait continué à être perçu comme sacré.

La violence contre les temples se produit donc quand il s'agit de forcer une communauté païenne encore forte et soudée à accepter les réalités d'un Empire dont les empereurs favorisent le christianisme. Il faut souligner l'aspect local de cette violence. Elle peut se produire dans un village ou une cité, tandis que rien ne se passe dans les villages ou cités voisines. Cet aspect local du conflit interdit d'y voir la simple manifestation de tensions économiques, sociales ou ethniques de grande ampleur<sup>161</sup>. Le catalyseur peut être une rumeur sur le comportement des païens soupçonnés par exemple de sacrifices humains, un incident plus ou moins meurtrier opposant païens et chrétiens, ou cela peut être l'arrivée d'une figure religieuse, moine évêque le plus souvent, qui cherche à transformer le paysage religieux de sa communauté et à faire sauter les verrous de résistance à la christianisation. Le cas du Serapeum d'Alexandrie, montre que la destruction peut être liée à l'utilisation du temple comme instrument de résistance de la part des païens. Ces destructions servent alors de démonstration de force de la part du pouvoir épiscopal dans les cités. Les attaques de temple ont une fonction politique tout autant que religieuse, et s'appuient sur le pouvoir impérial. Il s'agit

156. MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre de Gaza*, 32, p. 27 : les chrétiens sont exclus des fonctions publiques.

157. JÉRÔME, *Vita Hilarionis*, 32-33, PL 23, col. 46.

158. MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre de Gaza*, 2, p. 2 : « πολέμους αὐτοῦ καὶ ἀντιστάσεις. »

159. *Ibid.*, 57-71, p. 46-57 ; Z. RUBIN, Porphyrius of Gaza and the Conflict between Christianity and Paganism in Southern Palestine, *Sharing the Sacred*, cité *supra* n. 45, p. 31-66 ; R. VAN DAM, From Paganism to Christianity at Late Antique Gaza, *Viator* 1985, p. 1-20.

160. MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre de Gaza*, 76, p. 61.

161. D. FRANKFURTER, « Things Unbefitting Christians » : Violence and Christianization in Fifth Century Panopolis, *Journal of Early Christian Studies* 8, 2000, p. 273-295. L'auteur propose d'y voir un conflit de générations.

donc bien de violence religieuse et non de simples destructions d'ordre pratique, comme il en existera de nombreuses lors du siècle suivant.

Les textes qui décrivent les moyens utilisés pour détruire les temples, montrent que la tâche était ardue. Hormis quelques temples ruraux assez fragiles, dans l'ensemble les temples étaient très solidement construits. Théodoret évoque cette difficulté pour le temple de Jupiter à Apamée dont il vante les pierres soigneusement appareillées et renforcées par du fer et du plomb<sup>162</sup>. Libanios, à propos du temple d'Asclepios à Aigai détruit par Constantin, note que déchausser les pierres était un travail très difficile<sup>163</sup>. Le prêtre du *vicus Ambatiensis* (Amboise) se moqua de Martin quand ce dernier lui demanda de détruire le temple païen qui se trouvait sur son territoire. Il lui fit remarquer que ce serait difficile même s'il avait à sa disposition l'armée et des ouvriers travaillant pour les autorités<sup>164</sup>. Théodoret, de fait, évoque le recrutement d'ouvriers pour faire le travail de destruction de temples commissionné par Jean Chrysostome en Phénicie<sup>165</sup>. Si l'on donne crédit à la plainte de Libanios, les moines et les soldats sont les deux groupes responsables des destructions de temples ruraux en Syrie<sup>166</sup>. La *Vita Martini* par Sulpice Sévère conduit à la même conclusion en Gaule<sup>167</sup>. Pour Apamée, nous apprenons de Théodoret que, vers 386, l'évêque Marcel a reçu l'aide d'un groupe de soldats qui empêcha la population d'intervenir<sup>168</sup>. Il avait aussi l'appui d'un membre de l'administration impériale haut placé, probablement Cynégus<sup>169</sup>. Ce dernier, préfet du prétoire en Orient de 384 à 388, est impliqué dans des destructions de temples en Syrie sans qu'il soit possible de dire lesquelles en particulier<sup>170</sup>. Libanios accuse les moines d'avoir influencé la femme de Cynégus pour le pousser à détruire des temples<sup>171</sup>. Zosime affirme, bien longtemps après les événements, qu'il fit fermer les temples en Orient et en Égypte et qu'il interdit tous les sacrifices et cérémonies religieuses<sup>172</sup>. Dans la plupart des cas de destruction de ce type, on trouve une trinité récurrente, composée d'un évêque zélé, de moines et d'un membre de l'administration au moins complaisant, parfois directement impliqué, et qui fournit alors la force de travail sous la forme de soldats ou d'ouvriers<sup>173</sup>. C. Stancliffe montre que les actions destructrices de

162. THÉODORET, *Histoire Ecclésiastique*, 5, 21, p. 317-320.

163. LIBANIOS, *Oratio* 30, 38, p. 107.

164. SULPICE SÉVÈRE, *Dialogues*, III, 8, p. 206.

165. THÉODORET, *Histoire Ecclésiastique*, 5, 29, p. 329-330.

166. LIBANIOS, *Oratio* 30, 8 et 46 (les moines), 43, (les soldats), p. 91-92 ; 112-113 ; 111.

167. SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, 14, 5, t. 1, p. 284. Ce passage évoque une foule de paysans en colère dispersée par des « anges armés », qui ressemblent fort à une troupe comme l'indique J. Fontaine dans son *Commentaire*. Martin lui-même était un ancien soldat, le vocabulaire employé pour commenter son action contre les païens est inspiré du vocabulaire militaire : *ibid.*, t. 2, p. 719-720 et p. 782-785.

168. THÉODORET, *Histoire Ecclésiastique*, 5, 21, p. 317-320.

169. Discussion de la date et de l'agent impérial impliqué dans G. FOWDEN, Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435, *Journal of Theological Studies* n.s. 29, pt 1, avril 1978, p. 65-67. Il peut aussi s'agir de Deinias, *comes Orientis*.

170. *Ibid.*, p. 63-64.

171. LIBANIOS, *Oratio* 30, 46, p. 113. Les accusations d'influence féminine visent à discréditer ceux qui en sont l'objet.

172. ZOSIME, *Histoire nouvelle*, IV, 37, éd. et trad. F. PASCHOUD, Paris 1979, p. 303.

173. Sur la participation de l'armée, R. TOMLIN, Christianity and the Late Roman Army, *Constantine. History, Historiography and Legend*, éd. S. LIEU, D. MONSERRAT, Londres 1988, p. 21-51, à la p. 30.



Martin n'auraient pas pu avoir lieu sans les relations amicales entretenues par ce dernier avec des membres de l'administration et de l'aristocratie gallo-romaines<sup>174</sup>. Naturellement, quand l'ordre de destruction ou de conversion en église provenait directement d'un empereur, l'armée était employée pour faire le travail. C'est ce qu'indique Eusèbe de Césarée au sujet de la destruction du temple d'Aphrodite sur le mont Liban, ordonnée par Constantin<sup>175</sup>. Une fois qu'ils disposaient de la force de travail, les attaquants pouvaient commencer leur travail de destruction. Libanios évoque les moines armés de diverses sortes d'outils pour causer des dommages aux sanctuaires : des bâtons, des pierres, des barres de fer, et même dans certains cas leurs pieds et leurs mains<sup>176</sup>. Le feu était naturellement perçu comme purificateur. Il avait de plus un côté probatoire : il ne prenait qu'avec l'approbation divine<sup>177</sup>. Mettre le feu aux temples n'était pas une mince affaire : il fallait transporter du bois et d'autres matériaux inflammables. Pour mettre le feu au temple de Jupiter à Apamée, Marcel dut faire creuser autour des colonnes de façon à y placer du bois d'olivier. Les très larges colonnes du portique attaché au temple étaient faites d'une pierre exceptionnellement dure qui résistait aux outils des maçons, rapporte Théodoret. Le feu ne prit pas malgré ces efforts jusqu'à ce que de l'eau bénite soit versée sur le bois, confirmant ainsi qu'un démon empêchait jusqu'alors le feu de prendre. Les colonnes privées de leur support s'écroulèrent, entraînant avec elles le reste du portique et le côté du temple. Une fois la méthode mise au point, conclut Théodoret, elle fut appliquée à d'autres temples par le saint évêque<sup>178</sup>. Le bois n'était pas le combustible le plus efficace. Pour détruire la synagogue de Rabbat Moab, les disciples de Barsauma apportèrent du naphte et du soufre. Ils firent des paniers emplis du combustible et les jetèrent sur le toit. Cette technique se montra très efficace<sup>179</sup>. Marc le Diacre donne une autre recette de combustible : prendre de la poix liquide et du soufre, les mélanger à de la graisse de porc, en enduire les portes intérieures du temple, mettre le feu, le laisser se répandre dans le reste du bâtiment<sup>180</sup>. On ne sait quelle technique utilisèrent les incendiaires de deux temples italiens qui brûlèrent à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, mais on peut être sûr qu'il s'est agi d'incendies volontaires. On a retrouvé dans la couche d'incendie une statue de Minerve décapitée<sup>181</sup>.

La violence pouvait aussi comporter la profanation des objets de culte et la destruction des statues et bas-reliefs ornant le temple<sup>182</sup>. D'autres formes de profanation, comme celle qui consiste à introduire des morts dans l'enceinte des tem-

174. C. STANCLIFFE, *Saint Martin and his Hagiographer : History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983, p. 335.

175. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vita Constantini*, III, 55, l. 20, p. 109 : « χεῖρ τε στρατιωτικὴ τῇ τοῦ τόπου κάθαρσιν διηκονεῖτο. »

176. LIBANIOS, *Oratio* 30, 8, p. 91-92.

177. M. ASTON, *Iconoclasm in England : Rites of Destruction by Fire, Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 1990, p. 183.

178. THÉODORET, *Histoire Ecclésiastique*, 5, 21, p. 317-320.

179. *Vie de Barsauma*, dans F. NAU, *Résumé de monographies syriaques*, *Revue de l'Orient chrétien* 8 (18), 1913, p. 385.

180. MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre de Gaza*, 66 et 69, p. 52-53 et 55-56.

181. Il s'agit d'un temple de Minerve à Breno, près de Cividate Camuno : CANTINO WATAGHIN, *La conversion de l'espace*, cité *supra* n. 61, p. 127-139.

182. Il y eut plusieurs épisodes de profanation d'objets de culte à Alexandrie causant mort d'homme : en 361, les païens tuèrent l'évêque arien Georges de Cappadoce. Selon Sozomène,

ples, ont aussi été fréquentes. Les morts étaient considérés comme impurs et le seul fait de voir passer des funérailles requérait une purification et empêchait d'aller faire ses dévotions dans les temples. Un édit de Julien en 363 ordonna que les funérailles aient lieu de nuit pour éviter des rencontres qui, dit-il, inspiraient le dégoût<sup>183</sup>. À fortiori, placer des morts à proximité ou dans l'enceinte d'un temple relevait de la profanation. À Daphné, la « banlieue résidentielle » d'Antioche, l'oracle du temple d'Apollon refusait de parler depuis que saint Babylas avait été enterré non loin, grâce à l'autorisation du propre frère de Julien, Gallus. Julien ordonna que le sarcophage de Babylas soit retiré. Une fois Julien décédé, les païens n'avaient plus guère de défenseurs de la pureté rituelle du sol de leurs cités et de leurs temples. En 381, une loi tenta de freiner l'invasion des morts dans les cités en rappelant qu'il fallait respecter la sainteté des maisons des citoyens<sup>184</sup>. Un incident survenu à Gaza vers 396 montre que les païens s'appuyaient sur le droit pour faire respecter la sacralité du sol des cités. Une émeute se produisit quand les païens s'imaginèrent que les chrétiens portaient un mort dans la ville<sup>185</sup>. Une délégation fut envoyée pour se plaindre à l'évêque. Leur combat était un combat d'arrière-garde car l'habitude fut prise dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle d'enterrer certains « morts très spéciaux », les martyrs, bientôt suivis par d'autres saints et par des aspirants à la sainteté, dans les églises. On note toutefois que les empereurs ont longtemps défendu les traditions propres au monde des cités. Cette différence de traitement entre cités et monde rural se retrouve aussi pour les temples.

En 399, une loi d'Honorius adressée au vicaire d'Espagne interdit de détruire les bâtiments publics, parmi lesquels il faut compter les temples, tandis qu'Arcadius signe, la même année, un texte ordonnant la destruction sans tumulte de tous les temples ruraux<sup>186</sup>. On peut, peut-être, y voir une différence entre un Occident soucieux de sauvegarder les bâtiments du passé et un Orient plus enclin à éradiquer les restes visibles du paganisme. Mais il faut plutôt considérer la différence entre espace urbain et espace rural. D'une façon générale, la politique des empereurs a été de préserver le décor urbain et d'interdire la fréquentation des temples. Là où il était difficile de surveiller le comportement des populations, comme dans les campagnes, la destruction était préférable.

Comme l'a bien perçu Libanios, les temples ruraux n'étaient guère protégés et furent l'objet d'attaques de la part des moines chrétiens. Dans les campagnes, cette double tâche d'humiliation des démons et des lieux sacrés païens et de christianisation de l'espace par la construction de chapelles ou d'oratoires, fut en particulier menée par les moines. En Syrie, les sanctuaires placés sur des sommets furent souvent christianisés par les milieux monastiques. Le site du temple de

la cause en serait sa profanation publique d'objets de culte : *Histoire Ecclésiastique*, V, 7, p. 202 ; Socrate parle de restes humains trouvés près d'un mithraeum abandonné que Constance avait offert à Georges pour qu'il y construise une église : *Histoire Ecclésiastique*, III, 2, p. 193 ; commentaire dans WIPSZYCKA, La christianisation de l'Égypte, cité *supra* n. 106, p. 117-164.

183. *CTh* IX, 17, 5, p. 465.

184. *CTh* IX, 17, 6, p. 465.

185. MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre de Gaza*, 23, p. 20-22.

186. Honorius : *CTh* XVI, 10, 15, p. 901-902 (à Macrobius, vicaire d'Espagne et à Proclianus, vicaire des Cinq Provinces). – Arcadius : *CTh* XVI, 10, 16, p. 902 (à Eutychianus, préfet du prétoire).

Zeus Madbachos, en Syrie du Nord, fut christianisé au cours du v<sup>e</sup> ou du vi<sup>e</sup> siècle<sup>187</sup> (Fig. 6). Une chapelle fut construite à l'intérieur de l'enceinte sacrée païenne en réutilisant une partie du portique nord. De taille modeste, cette chapelle ne desservait pas les villages de la plaine, ni même probablement le monastère de stylite construit au nord-ouest du site du temple de Zeus. La construction de la chapelle est, toutefois, sans doute liée à la présence du monastère. Cette pratique de christianiser les anciens sanctuaires païens par la construction d'oratoires est attestée dans les textes hagiographiques. Martin de Tours a établi des oratoires là où se trouvaient les temples païens qu'il avait détruits<sup>188</sup>. Benoît de Nursie s'implante au sommet du mont Cassin sur le site d'un temple dédié à Apollon et y construit des oratoires<sup>189</sup>. Les Vies de saints tendent à inclure la destruction d'objets ou de bâtiments païens comme une action courante de nombreux saints moines qui choisissent volontiers d'anciens sites païens pour affirmer la victoire du Christ sur les démons. La participation des moines aux destructions des temples païens, soulignée dès le iv<sup>e</sup> siècle par Libanios, a été discutée : Libanios aurait accusé les moines, car ces derniers auraient été encore des marginaux aux yeux de l'empereur<sup>190</sup>. Même si l'on admet que les moines sont visés par cet auteur païen parce qu'ils sont plus facilement attaquables que les évêques, il suffit de lire les textes hagiographiques issus des milieux monastiques pour réaliser que les moines prenaient volontiers sur eux-mêmes la responsabilité des destructions de temples ou d'idoles. Ce qui est sans doute erroné est de penser qu'ils agissaient sans l'aval des autorités épiscopales. Dans plus d'un cas, les moines ont servi de main-d'œuvre à des évêques partageant leur vision du monde. Les *Apophthegmata Patrum* rappellent l'aide portée par les moines égyptiens à l'évêque Théophile : « Les Pères vinrent un jour à Alexandrie, appelés par Théophile l'archevêque, pour prier avec lui et détruire les temples<sup>191</sup>. »

On a pu aussi souligner que les milieux monastiques produisaient une littérature de nature plutôt irénique, fondée sur le contrôle des passions et la prière. La littérature monastique engage cependant les moines à vivre leur vie comme un combat contre les tentations. S'ils sont invités à tendre vers la vie angélique, il s'agit de celle des anges en service commandé, des créatures armées et engagées dans une bataille cosmique au service de Dieu. Sulpice Sévère utilise le mot *opus* pour définir les destructions de temples par Martin, à la fois ancien soldat, moine à la vie angélique et évêque. Il place ces destructions dans la longue lignée des destructions d'idoles par les prophètes de l'Ancien Testament<sup>192</sup>.

En effet, les récits de destruction sont modelés sur ceux de l'Ancien Testament. Ils cherchent à montrer l'inanité des idoles et leur impuissance à défendre leurs lieux de culte. Ce ne sont plus seulement les Baals qui sont visés mais leurs équivalents gréco-romains. Les gestes de violence eux-mêmes sont donc formalisés et en quelque sorte canonisés par une longue tradition textuelle qui reconnaît à la violence une légitimité dès lors qu'il faut démontrer la puissance du Dieu unique sur toutes les autres divinités.

187. O. CALLOT, La christianisation des sanctuaires romains de la Syrie du Nord, *Topoi* 7, 1997, p. 735-750.

188. SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, 13, 9, t. 1, p. 282.

189. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, II, 11, p. 168.

190. BROWN, *The Limits of Intolerance*, p. 50-51.

191. *Apophthegmata Patrum*, *De Theophilo archiepiscopo*, 3, PG 65, col. 199a.

192. SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, *Commentaire*, t. 2, p. 767-768.

Ces démonstrations de puissance ont comme fonction de conduire les spectateurs à la conversion au christianisme, en leur faisant reconnaître l'impuissance de leurs dieux et donc leur incapacité à les secourir. Cette violence se satisfait d'endommager les lieux et les objets plutôt que de les détruire systématiquement. Le seul fait de renverser quelques blocs et d'installer un site monastique est suffisant pour la démonstration ; cet épisode est par la suite amplifié dans la vie du saint fondateur comme un acte d'éradication du paganisme.

Les destructions étaient officiellement motivées par la volonté de convertir les foules païennes. Dans l'*Histoire Ecclésiastique* (5, 38), Théodoret rapporte plusieurs cas de destruction de temples. Tandis qu'il se montre favorable à l'élimination des idoles et se réjouit de la disparition de plusieurs lieux de culte païens, il condamne la destruction d'un temple du feu dans les années 420 par l'évêque Abdas. On peut s'interroger sur la singularité de cette condamnation qui, de plus, s'appuie sur le Nouveau Testament en rappelant que saint Paul lui-même n'a jamais détruit d'autels mais a utilisé des raisonnements pour convaincre son auditoire à Athènes. Connaissant par ailleurs l'enthousiasme de Théodoret pour l'élimination des sanctuaires païens dans l'Empire romain, on ne peut que s'étonner de le voir se réclamer de saint Paul pour condamner une destruction. S'agit-il d'un double discours ? Ce serait sans doute une erreur d'y voir la trace d'une discussion sur les modes de conversion, par la parole ou par la violence, ou l'ébauche d'une théorie de la tolérance pour gagner les âmes par la douceur. La réserve exprimée par Théodoret tient aux conséquences qu'un tel acte a eues sur les autres chrétiens et sur les Églises. Si Théodoret reproche son geste à Abdas, ce n'est pas par respect pour les temples du feu ou par souci de convertir les Perses par la parole et l'exemple à la façon de saint Paul, mais parce que ce geste a occasionné une large persécution. C'est donc là, aux yeux de Théodoret, un geste irresponsable et regrettable. La liberté d'action des chrétiens à l'égard des idoles dépend donc clairement aux yeux des historiens ecclésiastiques de l'opportunité. Les gestes iconoclastes doivent obéir à une rationalité qui prend en compte les conséquences. Ces gestes n'ont de sens que s'ils favorisent le développement de la foi et non s'ils conduisent à la destruction des églises. Ils ne sont donc pas une fin en eux-mêmes. Ils requièrent un public à convertir et l'appui des autorités. C'est bien ce qui ressort d'une analyse des sources hagiographiques dans lesquelles des gestes destructeurs, d'idoles ou de temples, sont présentés comme le facteur de conversion au christianisme d'une population récalcitrante.

Ce christianisme musclé n'était pas du goût de tous les chrétiens. Si le sort des temples ruraux n'a pas, semble-t-il, donné lieu à d'importantes discussions, les destructions de temples urbains ou celles de temples particulièrement majestueux n'ont pas emporté l'assentiment unanime dans les milieux chrétiens.

Tous les temples n'avaient pas le même statut aux yeux des citoyens, quelle que fût leur religion. Certains temples étaient emblématiques de la cité, au point d'être représentés sur les pièces de monnaie. Gaza, par exemple, avait huit temples publics. La destruction des sept premiers ne posait pas de problème majeur mais la destruction du Marneion causa un grand émoi. Ce temple en effet n'était pas ordinaire. Il avait contribué à la réputation de la ville par sa beauté. On a un écho des hésitations et des délibérations des chrétiens de Gaza sur le Marneion, au début du V<sup>e</sup> siècle (vers 402-407) : « Certains proposèrent de le démolir, d'au-

tres d'y mettre le feu, d'autres de purifier le lieu et de le consacrer en église de Dieu, et de grandes discussions eurent lieu à ce sujet<sup>193</sup>. »

Le Marneion était particulièrement célèbre, mais son cas ne fut pas exceptionnel. Les temples faisaient naturellement partie du décor urbain et contribuaient beaucoup à l'embellissement des villes. Ils faisaient l'admiration par la solidité de leur construction et le choix des matériaux. Une longue tradition d'éloges des villes flattait la fierté des habitants par la description des plus beaux temples de leur cité<sup>194</sup>. Les chrétiens n'étaient pas indifférents à cette tradition. La beauté des temples, leur contribution au prestige urbain ont donné naissance à des délibérations sur l'usage que les chrétiens pouvaient en faire et sur la nécessité de les détruire. On a un témoignage intéressant sur ce phénomène dans Quodvultdeus. Il mentionne que le temple de Caelestis à Carthage, un bâtiment de grande beauté dont « l'area décorée d'un dallage à mosaïques, ainsi que de colonnes et de murs [en pierre] de grand prix, s'étendait sur deux mille pas<sup>195</sup> », fut d'abord fermé puis laissé à l'abandon. Ensuite, le bâtiment fut transformé en église. Mais sa consécration chrétienne fut un échec, le lieu étant toujours perçu comme un site païen. Le simple fait qu'il était toujours debout donnait aux païens l'espoir qu'un jour il serait rendu aux dieux et pourrait retrouver sa fonction originelle. Son pouvoir d'attraction sur les chrétiens était de même assez ambigu. Les chrétiens étaient sensibles à la beauté et à la réputation de sacralité de certains de ces temples. L'ensemble fut donc rasé quelques années plus tard<sup>196</sup>. Le choix de la destruction s'imposa quand il fut clair que la sacralité païenne du lieu était encore largement perçue par la population, malgré la désacralisation du temple. Sulpice Sévère souligne à propos d'un temple à Amboise que la beauté du bâtiment contribuait beaucoup au maintien de ce qu'il appelle les « superstitions locales<sup>197</sup> ». La même idée est exprimée beaucoup plus tardivement par Michel le Syrien à propos des temples de Baalbek. C'est leur beauté qui selon lui poussait les païens à offrir des sacrifices<sup>198</sup>. C'est pourquoi la destruction s'est en particulier abattue sur certains des plus beaux temples, ceux qui faisaient la fierté des païens. Toutefois le goût pour l'architecture et l'urbanisme est aussi ce qui a sauvé d'autres temples qui ont été sécularisés et conservés comme un élément ornemental.

193. MARC LE DIACRE, *Vie de Porphyre de Gaza*, 66, p. 52-53.

194. L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris 1992.

195. QUODVULTDEUS, *Livre des promesses*, III, 38, 44, p. 574 : « Cuius platea lithostroto pavimento ac pretiosis columnis et moenibus decorata prope in duobus fere milibus passuum pertendebat. »

196. En 399, Iovius et Gaudentius furent envoyés en Afrique avec comme mission de fermer les temples et de briser les idoles : AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, 18, 54 : « In civitate notissima et eminentissima Carthagine Africae Gaudentius et Iovius comites imperatoris Honorii quarto decimo Kalendas Aprilis falsorum deorum templa everterunt et simulacra fregerunt. », éd. B. DOMBART, A. KALB, et trad. G. COMBÈS, Paris 1960, p. 686-687 ; R. BRAUN donne la date de 407-408 pour la consécration du temple en église et la date de 421 pour sa destruction, mais sans preuve réelle : Introduction à l'édition du *Liber Promissionum*, p. 70-72 ; réserves de Cl. LEPELLEY sur l'idée de détruire un bâtiment transformé en église : *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, t. 1, cité *supra* n. 68, p. 354.

197. SULPICE SÉVÈRE, *Dialogues*, III, 8, p. 206.

198. MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, éd. J. B. CHABOT, Paris 1901, t. 2, p. 263.



### Sécularisation et privatisation des temples

Au IV<sup>e</sup> siècle, Libanios posait déjà la question : « Quel besoin de détruire ce qui peut être employé pour d'autres usages<sup>199</sup> ? » Les empereurs chrétiens auraient pu souscrire à cette idée. Leur politique n'a pas été de bouleverser l'espace urbain, mais bien de préserver, en règle générale, les monuments et les espaces publics si caractéristiques du décor urbain. Toutefois, les mesures de fermeture des temples firent de ces derniers des coquilles vides à partir du milieu du IV<sup>e</sup> siècle<sup>200</sup>. Une fois fermés et leur accès interdit, les temples manquaient de fonctions. Surtout, avec la perte de leurs biens, ils manquaient de ressources<sup>201</sup>. Or ces dernières servaient, entre autres choses, à entretenir les bâtiments. Les empereurs chrétiens voulaient donc à la fois préserver les temples qui formaient la base du décor urbain et ne pas dépenser d'argent pour leur entretien. Cette contradiction a fait échouer la tentative de sécularisation des temples qui marque les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles.

La tentative de sécularisation des temples si caractéristique de la période du IV<sup>e</sup> siècle mérite qu'on s'y attarde. Cette sécularisation accompagne la séparation entre l'État romain et les cultes polythéistes. Les temples sécularisés par Constantin n'avaient pas joué un rôle majeur dans l'histoire de Rome. Il en allait tout autrement de la Curie romaine dans laquelle un autel placé devant une statue de la Victoire servait à offrir des libations et à faire prêter serment aux nouveaux empereurs. Le retrait de l'autel de la Victoire désacralisa la salle de réunion du Sénat romain, une première fois en 357 puis de nouveau en 382. Cette désacralisation perturba les élites païennes traditionnelles dont Symmache se fit le porte-parole. Il se lamenta de ce changement qui allait transformer en espace profane ce lieu chargé d'histoire<sup>202</sup>.

La désacralisation des autres temples fut opérée par le retrait des autels et des statues de culte. Vidés de leurs objets religieux, les temples pouvaient alors remplir de nouvelles fonctions civiles ou militaires. Mais quelles fonctions ? Les temples étaient trop nombreux pour qu'une utilisation séculière puisse être envisagée pour chacun d'eux. Ils sont donc restés un temps fermés, telles des façades muettes, et ont rapidement souffert des injures du temps. La solidité de leur construction a permis à certains de traverser les âges, mais ceux qui ont été endommagés par les éléments naturels n'ont pas trouvé de mécènes pour les réparer. Ces dépenses-là n'étaient plus à l'ordre du jour<sup>203</sup>. N'étant plus que des coquilles vides, les temples qui n'avaient pas trouvé de nouvelles fonctions, ne se maintinrent que si les éléments naturels ne les attaquaient pas. Dans les cités qui connurent des tremblements de terre destructeurs, en Syrie ou en Palestine par exemple, les temples tombés ne furent pas remontés. Les choix de restauration se firent en fonction des nouvelles dispositions de la vie urbaine, et non en fonction du décor urbain, aussi prestigieux fût-il. Les temples n'étaient plus les centres de

199. LIBANIOS, *Oratio* 30, 43, l. 10-11, p. 111 : « τί γὰρ δεῖ διαφθεῖρειν, οὗ τὴν χρεῖαν ἐνὶ μεταποιῆσαι; »

200. *CTh* XVI, 10, 4 (daté de 346, 354 ou 356); XVI, 10, 7 (381); XVI, 10, 10 (391): p. 898-900.

201. DELMAIRE, *Largesses sacrées et res privata*, cité *supra* n. 149.

202. SYMMAQUE, *Relatio* 3, éd. et trad. M. LAVARENNE, dans PRUDENCE, *Œuvres*, t. 3, Paris 1948, p. 108.

203. On constate le même phénomène pour certaines églises de village en France, dont les réparations paraissent moins pressantes aux municipalités que d'autres dépenses.

sociabilité qu'ils avaient été naguère. Fermés au public, laissés à l'abandon quand ils n'étaient pas détruits, leurs quartiers furent parfois stigmatisés. T. W. Potter a étudié nombre des *fora* d'Afrique du Nord qui ont été délaissés en grande partie en raison de leur association avec les temples païens<sup>204</sup>. De nouveaux lieux de sociabilité autour de l'église épiscopale et de nouveaux quartiers commerçants furent créés. Plusieurs villes furent ainsi complètement remodelées entre le début du V<sup>e</sup> et la fin du VI<sup>e</sup> siècle.

Motifs pragmatiques et motifs religieux pouvaient donc s'entremêler pour décider du sort particulier d'un temple. Dans la ville d'Apamée, « l'amie de Zeus », les heurts entre chrétiens et païens avaient été importants, et la résistance païenne vigoureuse<sup>205</sup>. Dans une lettre au *consularis* de Syrie Alexandre, Libanios le félicite de s'être rendu à Apamée, « elle qui a continué à honorer Zeus alors qu'il était dangereux de célébrer le culte des dieux<sup>206</sup> ». Apamée avait donc résisté aux édits de Constance datés de 356-357 sur l'interdiction des sacrifices, l'interdiction des pratiques magiques et l'obligation de fermer les temples<sup>207</sup>. La politique anti-chrétienne de Julien trouva un écho favorable dans la cité. Cette résistance renforça la motivation de quelques chrétiens à s'appuyer sur la législation impériale, de nouveau favorable au christianisme, pour accélérer la christianisation. Vers 384, le temple de Zeus Belios fut profané et endommagé par une expédition vengeresse. Au cours des années qui suivirent, les accès au temple furent utilisés comme dépotoir. Des latrines furent installées pour achever de bloquer l'accès à la zone du temple qui fut complètement abandonnée. Il est vrai que la cité avait été touchée par les tremblements de terre de 458, 526 et 528, et par l'incendie de 573. Les espaces autour des temples furent volontiers utilisés pour déverser les gravats des destructions. C'est une ville très différente qui resurgit sur les ruines au VI<sup>e</sup> siècle, une cité dans laquelle les temples n'avaient plus leur place, une ville où des croix avaient été gravées sur les colonnes effondrées pour que la colonnade résiste, une fois redressée, au prochain séisme<sup>208</sup>. On trouve encore une volonté d'humilier les lieux saints païens, mais on voit surtout émerger un certain pragmatisme.

Dans d'autres cités, le maintien de certains temples fut lié à leur localisation sur un axe majeur de la cité. Leur destruction aurait altéré le décor urbain, on conserva donc leur façade et on détruisit le reste. On trouve de telles destructions sélectives, avec élimination du naos mais maintien de la façade et des portiques conservés pour leur valeur ornementale, à Scythopolis, mais aussi à Baalbek ou à Gerasa, des cités dans lesquelles les élites ont conservé jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle un goût pour l'héritage classique. À Scythopolis, un vaste temple situé au centre de la cité était en ruine au plus tard en 404, peut-être à la suite du tremblement de terre de 363. Ses murs servirent d'appui à l'aqueduc qui amenait de l'eau au nymphée tout proche qui fut pour sa part entièrement restauré. Alors que l'adyton

204. T. W. POTTER, *Towns in Late Antiquity. Iol Caesarea and its Context*, Londres 1995, p. 69, 73, 93.

205. J. Ch. BALTY, Julien et Apamée. Aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique antichrétienne de l'empereur, *Dialogues d'histoire ancienne* 1974, p. 267-304.

206. LIBANIOS, *ep.* 1351, éd. R. FOERSTER, *Libanii Opera*, t. 11, Hildesheim 1985, p. 400 ; J. Ch. BALTY, Le sanctuaire oraculaire de Zeus Bêlos à Apamée, *Topoi* 7, 1997, p. 791-799.

207. *CTh* IX, 16, 4-5, p. 461 ; XVI, 10, 4 et 6, p. 898.

208. J. Ch. BALTY, Apamée au VI<sup>e</sup> siècle. Témoignages archéologiques de la richesse d'une ville, *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, t. 1, Paris 1989, p. 79-96.

et la cella de ce temple furent détruits, le pronaos et la façade du temple furent préservés comme éléments de décor urbain et ne s'écroulèrent qu'en 749 lors d'un autre tremblement de terre<sup>209</sup>.

Le sort des temples n'a nullement été uniforme. Il dépendait beaucoup de leur emplacement, de leur visibilité et de la valeur qu'ils pouvaient présenter pour des intérêts particuliers. À Scythopolis, à la suite du tremblement de terre de 363, un choix fut fait concernant la restauration des bâtiments publics et les temples de la cité ne firent pas partie des priorités. Les temples retrouvés lors des fouilles ont tous subi un sort différent. L'un des temples situé près du théâtre fut abandonné au IV<sup>e</sup> siècle. Les autels avaient été soigneusement enfouis lorsque commencèrent les travaux de construction des thermes qui le recouvrirent. Un autre temple fut retrouvé sous l'agora byzantine du V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle. Une église de la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle ou du début du VI<sup>e</sup> siècle fut construite en partie au-dessus du temple de Zeus Akraios situé sur le tell<sup>210</sup>.

L'une des formes de sécularisation proposée par les empereurs en 401 fut d'installer dans les temples les corporations de métiers<sup>211</sup>. On trouve des traces archéologiques de l'installation d'ateliers dans les sanctuaires aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Ce sont souvent les bâtiments annexes qui furent transformés. Le Sebasteion d'Aphrodisias, un sanctuaire du culte impérial situé à l'est de l'agora nord, fut transformé en atelier de production du verre. L'installation du four bloquait l'accès à un escalier. L'occupation du site n'était donc que très partielle. Des pièces de bronze du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle ont été retrouvées sur place, ne permettant pas une datation précise<sup>212</sup>. À Gerasa, on a trouvé sur l'esplanade du temple d'Artémis un four de potier. L'une des terrasses du temple a servi de dépotoir pour les boutiques situées contre le temenos. On sait aussi que des pierres sculptées du temple ont servi à la construction de l'église de Théodore datée de 496. Enfin, un bâtiment, qui n'a pas été fini et qui était construit avec des matériaux de récupération, a été analysé comme une église ou comme un bain datant du VII<sup>e</sup> siècle<sup>213</sup>. À Scythopolis, la zone d'accès au temple de Zeus situé sur le tell, la voie sacrée et le propylon furent occupés par une zone artisanale. Ces nouvelles structures bloquaient l'accès au temple qui, probablement endommagé en 363, était alors abandonné<sup>214</sup>. Certains temples furent restaurés grâce à la nouvelle fonction qu'ils remplissaient dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle : un temple de la Fortune qui servait de marché fut restauré à Madaure, tandis que dans le Capitole d'Abthugni la cella servit de salle de réunion<sup>215</sup>.

209. Y. TSAFRIR, G. FOERSTER, Urbanism at Scythopolis-Bet Shean in the Fourth to Seventh Centuries, *DOP* 51, 1997, p. 85-146, à la p. 111.

210. Y. TSAFRIR, The Fate of Pagan Cult Places in Palestine: The Archaeological Evidence with Emphasis on Beth Shean, *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*, éd. H. LAPIN, Bethesda 1998 (Studies and Texts in Jewish History and Culture 5), p. 197-218.

211. *CTh* XV, 41, p. 810-811.

212. R. R. R. SMITH, Ch. RATTE, Archaeological Research at Aphrodisias in Caria, 1996, *American Journal of Archaeology* 102, 1998, p. 225-250.

213. F. ZAYADINE, The Jerash Project for Excavation and Restoration. A Synopsis with Special Reference to the Work of the Department of Antiquities, *Jerash Archaeological Project, 1981-1983*, éd. F. ZAYADINE, Amman 1986, p. 7-27.

214. Y. TSAFRIR, G. FOERSTER, From Scythopolis to Baysan - Changing Concepts of Urbanism, *The Byzantine and Early Islamic Near East, II: Land Use and Settlements Patterns*, éd. G. R. D. KING, A. CAMERON, Princeton 1994, p. 115.

215. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, t. 1, p. 345-347.

Ce que l'on constate à travers ces exemples, c'est que les formes de sécularisation qui maintinrent un statut de monument public aux anciens temples semblent minoritaires par rapport à la privatisation de l'espace occupé par les temples. Cette privatisation est probablement en partie légale au IV<sup>e</sup> siècle, sous forme de concessions faites aux particuliers<sup>216</sup>. Les évêques participèrent à ces sécularisations à des fins de récupération, mais ils ne furent nullement les seuls. Les particuliers ont aussi profité de l'aubaine. Certains temples furent transformés en maisons<sup>217</sup>, d'autres simplement pillés<sup>218</sup>. Julien donna l'ordre en 362 de restituer aux temples ce qui leur avait été pris ou de les rembourser<sup>219</sup>. Une fois Julien mort en 363, sa politique fut abandonnée. Alors qu'au IV<sup>e</sup> siècle, les empereurs avaient occasionnellement donné des temples, mais en règle générale interdit la dévolution d'espaces publics à des personnes privées, la législation s'assouplit à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Des réticences existaient encore à l'idée d'accepter que des espaces publics deviennent privés dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle. L'idée de donner des bâtiments en ruine, sans utilité pour la cité, fut toutefois acceptée en 398<sup>220</sup>. Puis, devant la pression, dès le début du V<sup>e</sup> siècle, les empereurs acceptèrent l'idée que des personnes privées puissent demander la dévolution d'espaces et de bâtiments publics, c'est-à-dire surtout de temples<sup>221</sup>.

À Umm al-Jîmal, le temple dit des Nabatéens, qui daterait du début du IV<sup>e</sup> siècle, sert à un usage domestique au VI<sup>e</sup> siècle<sup>222</sup>. On y a retrouvé deux foyers. En Syrie, O. Callot a étudié le cas d'un village créé sur les ruines du sanctuaire païen de Marjiyat (Chhîm). Il s'agit d'une transformation qui fut opérée entre la fin du IV<sup>e</sup> siècle et le V<sup>e</sup> siècle. Les fouilles ont révélé un quartier d'habitation, des pressoirs à huile et une église chrétienne construite dans l'angle nord-est de l'enceinte sacrée, avec des pierres en provenance du temple et d'autres prises ailleurs. Le temple ne fut pas complètement détruit et resta donc en ruine, exposé aux regards dans ce piteux état. Il semble bien que ne pas réutiliser les murs mêmes du temple soit une action délibérée. La date de la création de l'église n'est pas certaine, ni le laps de temps laissé entre la désacralisation du temple et la réoccupation du temenos par les chrétiens. L'une des mosaïques découvertes dans l'église fut datée de la fin du V<sup>e</sup> siècle. Il y a donc probablement eu sécularisation de l'espace du sanctuaire avant sa christianisation.

La création d'églises à l'intérieur de la cour des temples semble courante, mais elle n'a rien de systématique. Pour le site et le sanctuaire de Si' situé dans le Djebel al-'Arab, rien ne permet de penser que le sanctuaire a été transformé en

216. WIPSYCKA, *Ressources*, cité *supra* n. 33, p. 105 : « Il serait faux de penser que tous les sanctuaires des anciens dieux sont passés aux mains du clergé. Les seuls papyrus relatifs à la destinée des temples païens après leur fermeture que nous possédions, à savoir Stud. Pal. XX 143 et SB 9598 (tous deux du V<sup>e</sup> s.) témoignent de la vente des temples à des particuliers. » ; DELMAIRE, *Largesses sacrées*, p. 642.

217. R. MENEGHINI, *Edilizia pubblica e riuso dei monumenti classici a Roma nell'alto medioevo : l'area dei templi di Apollo sosiano e Bellona e la diaconia di S. Angelo in Pescharia*, *I Congresso Nazionale di archeologia medievale*, éd. S. GELICHI, Florence 1997, p. 51-57.

218. JULIEN, *Ep.* 60, p. 66-69.

219. *CTh* X, 3, 1, p. 532.

220. *CTh* XV, 1, 40, p. 810.

221. *CTh* XV, 1, 43, p. 811.

222. L. DE VEAUX, S. Th. PARKER, *The 'Nabatean' Temple : a re-examination*, *Umm El-Jîmal. A Frontier Town and its Landscape in Northern Jordan*, t. 1, éd. B. DE VRIES, Portsmouth 1998 (*Journal of Roman Archaeology. Suppl. Series* 26), p. 153-160.

église. Au cours du VI<sup>e</sup> s. des habitations modestes sont venues occuper certaines parties du temple<sup>223</sup>. La réoccupation des temples a souvent été partielle. À Gerasa, le temple de Zeus a été abandonné mais les couloirs voûtés de sa terrasse basse ont été aménagés pour des besoins domestiques, peut-être ceux d'une communauté monastique<sup>224</sup>.

Cette privatisation des temples et de leurs enceintes, tant en ville que dans les campagnes, a conduit à leur ruine dans la mesure où les nouvelles installations n'avaient pas besoin de l'ensemble des bâtiments, mais seulement d'une partie. La politique des empereurs – préserver les temples en proposant que les autorités locales leur trouvent un usage public – a donc été un échec quasi complet. Seule une politique autoritaire alliée à des fonds importants aurait peut-être pu opérer une telle transformation, mais les villes romaines ne manquaient pas de bâtiments publics et n'avaient que faire d'un ajout à ceux qu'elles arrivaient difficilement à entretenir. Les temples en perdant leur fonction religieuse ont perdu leur avenir. Leur sort fut d'être utile d'une autre manière, en fournissant pierres, colonnes et motifs sculptés aux nouvelles entreprises architecturales du moment<sup>225</sup>.

Le Code Théodosien mentionne en effet qu'au IV<sup>e</sup> siècle, les monuments païens, temples et tombeaux, ont été régulièrement spoliés de leurs pierres pour construire de nouveaux bâtiments. En 376, Gratien dut envoyer une constitution au Sénat à Rome pour empêcher la dilapidation par les magistrats du patrimoine immobilier ancien au profit de nouvelles constructions<sup>226</sup>. Il rappelle aussi que les individus qui veulent construire doivent le faire à leurs frais et non en spoliant des monuments publics menaçant ruine. Les temples un peu à l'écart étaient particulièrement menacés dès le IV<sup>e</sup> siècle. À cette date, la récupération des matériaux en provenance des temples ne servit pas majoritairement à la construction d'églises mais bien plutôt à des constructions séculières. Certes, quelques spoliations avaient déjà eu lieu en faveur d'églises comme celle du temple d'Aigai en Cilicie que Constantin avait fait détruire et dont un évêque avait pris les colonnes pour sa cathédrale. Mais elles sont assez rares, comparées aux spoliations que pouvaient se permettre des gouverneurs dans leur passion édilitaire. À partir du V<sup>e</sup> siècle, et plus encore au siècle suivant, les temples servent aussi à la construction d'églises. Les constructions se multiplient alors de façon spectaculaire. Pour la seule Palestine occidentale, Y. Tsafir a compté plus de trois cent quatre-vingt-dix églises<sup>227</sup>. Seize églises ont vu le jour au cours de l'Antiquité tardive à Gerasa, dix à Césarée<sup>228</sup>. À Gerasa, à la fin du V<sup>e</sup> siècle, deux temples majeurs, l'un

223. *Le djebel al-'Arab. Histoire et patrimoine au Musée de Suweida*, éd. J.-M. DENTZER et J. DENTZER-FEYDY, Paris 1991 (Guides archéologiques de l'Institut français d'archéologie du Proche Orient 1), p. 45-47.

224. J. SEIGNE, Jerash. Le sanctuaire de Zeus et ses abords. Service des Antiquités de Jordanie. Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient, *Contribution Française à l'Archéologie Jordanienne*, Amman 1989, p. 40-48.

225. F. GANDOLFO note que les temples étaient considérés comme démoniaques mais non leurs éléments : Luoghi dei santi e luoghi dei demoni : il riuso dei templi nel medio evo, *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*, Spolète 1989 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 36), t. 1, p. 883-917 à la p. 888.

226. *CTh* XV, 1, 19, p. 805 ; C. KUNDEREWICZ, La protection des monuments d'architecture antique dans le code Théodosien, *Studi in onore di Edoardo Volterra*, t. 4, Milan 1971, p. 137-153.

227. TSAFRIR, The Fate of Pagan Cult Places in Palestine, cité *supra* n. 210, p. 197-218.

228. A. WALMSLEY, Byzantine Palestine and Arabia: Urban Prosperity in Late Antiquity, *Towns in Transition. Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, éd. N. CHRISTIE, S. T. LOSEBY, Aldershot 1996, p. 126-158.



dédié à Zeus, l'autre à Artémis, ont directement servi à l'embellissement des églises. On a, par exemple, retrouvé l'un des blocs sculptés du temple d'Artémis ornant la porte de l'église de Théodore qui est datée de 496<sup>229</sup>. Ce mouvement de construction qui touche villes et villages, nécessitait beaucoup de matériaux de construction qui furent facilement trouvés dans les temples abandonnés. En Syrie, à Qal'at Kalota, deux temples dédiés à Zeus, qui avaient été dans un premier temps exorcisés par des gravures de croix, furent détruits au cours du V<sup>e</sup> siècle. Leurs pierres furent broyées pour faire une terrasse nouvelle et servirent à construire une église chrétienne dans l'enceinte sacrée. Un monastère s'implanta sur le site au VI<sup>e</sup> siècle, achevant la christianisation du lieu (Fig. 7).

### La christianisation des temples

M. Milojević recense quelques trois cents sites de temples christianisés, parmi lesquels il compte quatre-vingt-trois cas de réutilisation de la cella<sup>230</sup>. Dans la grande majorité des cas, la christianisation se fit donc de préférence par l'implantation d'une église dans le temenos. Il faut, en effet, distinguer la récupération du site de celle du bâtiment, car elles correspondent le plus souvent à deux époques différentes<sup>231</sup>. Dans l'ensemble, les églises des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles étaient construites sur des sites neutres, c'est-à-dire dénués de relation avec un sanctuaire païen. Il y a quelques exceptions<sup>232</sup>, mais il faut souligner la méfiance des chrétiens à l'encontre des lieux sacrés païens, considérés comme impurs et inappropriés<sup>233</sup>. La christianisation délibérée de sites païens au IV<sup>e</sup> siècle est en soi assez rare et se produit dans un contexte de violence religieuse, dans un esprit de conquête de l'espace. En revanche, à partir de la fin du V<sup>e</sup> siècle et plus encore dans les siècles suivants, l'occupation des anciens sites païens se multiplia. Il s'était passé un laps de temps assez long qui avait amoindri la force religieuse du lieu. La volonté de christianiser les anciens lieux de culte païen notée dans plusieurs textes hagiographiques est alors confirmée par l'archéologie.

En ville, la christianisation du site de certains temples se justifie par la position et la visibilité de ces derniers. De nombreux temples étaient placés bien en vue, sur un site astucieusement choisi. À Césarée Maritime, la vaste esplanade du temple situé au centre de la ville sur une colline fut christianisée au VI<sup>e</sup> siècle. Le

229. ZAYADINE, The Jerash Project for Excavation and Restoration, cité *supra* n. 213, p. 11-12.

230. M. MILOJEVIĆ, Forming and Transforming Proto-Byzantine Urban Public Space, *The Sixth Century. End or Beginning ?*, cité *supra* n. 78, p. 247-262. On peut se demander quelle est la proportion de sites dûment fouillés pour lesquels on peut être certain de cette succession et la dater.

231. F. W. DEICHMANN, Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 54, 1939, p. 105-136 ; ID., Christianisierung, *RAC* II, 1954, col. 1228-1241 ; J. VAES, « Nova construere sed amplius vetusta servare » : la réutilisation chrétienne d'édifices antiques (en Italie), *Actes du XI<sup>e</sup> congrès international d'archéologie chrétienne*, t. 1, Rome 1989, p. 299-321.

232. Une incertitude pèse sur la datation des transformations de plusieurs cella de temples en baptistères, fin du IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> siècle ou plus tard ? : N. DUVAL, Église et temple en Afrique du Nord. Notes sur les installations chrétiennes dans les temples à cour, *Bulletin archéologique. Comité des travaux historiques et scientifiques* 7, 1971 (1973), p. 265-296.

233. J.-M. SPIESER, La christianisation des sanctuaires païens en Grèce, *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, éd. U. JANTZEN, Tübingen 1976, p. 309-320.

temple lui-même avait été détruit au plus tard en 400<sup>234</sup>. À Damas, l'actuelle mosquée ommeyade a pris la place d'une magnifique basilique chrétienne, elle-même implantée sur le temenos d'un vaste temple romain qui avait succédé à un temple grec. Le site, central, entouré de marchés, vers lequel convergeaient les routes, était incontournable<sup>235</sup>. Dans la campagne syrienne, les sommets étaient souvent sacralisés, et on ne s'étonnera guère de les voir par la suite christianisés. On a pu parler pour la Syrie d'une conquête des sommets naguère occupés par les temples<sup>236</sup>.

La récupération d'un site se faisait par l'élimination au moins partielle des bâtiments religieux païens<sup>237</sup>. La destruction pouvait aller jusqu'à l'élimination de toute trace, comme ce fut le cas pour le temple qui surmontait le tombeau du Christ<sup>238</sup>. La destruction du temple d'Aphrodite à Jérusalem est l'un des assez rares exemples de destruction complète, en vue d'une christianisation du site. Le sol lui-même, considéré comme impur à la suite des sacrifices qui avaient été pratiqués dans ce lieu, a été retiré<sup>239</sup>. Cette précaution nous révèle que les sites païens n'étaient pas perçus comme adéquats à l'établissement d'un sanctuaire chrétien au début du IV<sup>e</sup> siècle. Les lieux dans lesquels des sacrifices avaient eu lieu en étaient souillés. La purification complète du site était coûteuse et ne fut possible que grâce au financement impérial. Constantin, en effet, n'avait pas lésiné sur les moyens. Les cas de suppression complète jusqu'aux fondations furent donc rares car ils exigeaient beaucoup de main-d'œuvre.

Une solution plus fréquente pour la récupération d'un site païen est l'installation de l'église sur une partie du temenos ou à proximité de ce dernier. À Mactar, on trouve une basilique chrétienne implantée à l'intérieur du temenos d'un temple dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Les transformations les plus anciennes semblent montrer la volonté d'éviter de faire du temple lui-même une chapelle. On utilise alors parfois le temple comme bâtiment annexe. C'est le cas, par exemple, en Syrie dans le temple de Zeus Tourbarachos, situé sur le Djebel Srir. Ce temple du second siècle ne fut pas détruit mais les colonnes du pronaos reçurent des chrismes. Le site du temple fut christianisé par l'implantation d'un stylite, probablement à la fin du V<sup>e</sup> ou au VI<sup>e</sup> siècle. O. Callot fait toutefois remarquer que le stylite ne s'est pas installé dans l'enceinte du temple et n'a utilisé les murs du temple que comme bâtiment annexe<sup>240</sup> (Fig. 8).

234. K. G. HOLM, The End of Classical Urbanism at Caesarea Maritima, Israel, *Studia Pompeiana et Classica in Honor of W. F. Jashemski*, éd. R. I. CURTIS, New Rochelle 1989.

235. R. DUSSAUD, Le temple de Jupiter damascénien et ses transformations aux époques chrétienne et musulmane, *Syria* 3, 1922, p. 219-250.

236. Je remercie Y. PERRIN de m'avoir communiqué son article « Théodoret de Cyr et la représentation de l'espace ascétique : imaginaire classique et nouveauté socio-religieuse », à paraître dans *Atti del seminario internazionale di studio « Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente »*, Brescia, 14-16 ottobre 1999.

237. DEICHMANN, Frühchristliche Kirchen, cité *supra* n. 231, aux p. 108-110.

238. J. PATRICH, The Church of the Holy Sepulchre in the Light of Excavations and Restoration, *Ancient Churches Revealed*, éd. Y. TSAFRIR, Jérusalem 1993, p. 101-117.

239. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vita Constantini*, III, 27, p. 96.

240. N. DUVAL, Une hypothèse sur la basilique de Rutilius à Mactar et le temple qui l'a précédée. Essai d'archéologie chrétienne nord-africaine : XI, *Revue des Études Augustiniennes* 31, 1985, p. 20-45 ; CALLOT, Christianisation, cité *supra* n. 187, p. 738-740.

Les chrétiens, pour leurs réunions liturgiques, souhaitaient un large espace vide recevant de la lumière, alors que les temples avaient le plus souvent un espace intérieur subdivisé et peu éclairé. Il fallait donc pour aménager un temple en église faire d'importants travaux. Si l'on ajoute à ces considérations pratiques la crainte que pouvait inspirer un bâtiment qui avait servi de demeure aux divinités, on comprend le choix par les chrétiens des v<sup>e</sup> et vi<sup>e</sup> siècles d'un site à l'intérieur du temenos mais séparé de l'ancien temple dont il était alors facile de réutiliser les pierres.

Certains temples ont connu une christianisation directe, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas passés par une phase de destruction. Seuls l'autel et les objets du culte, parmi lesquels la statue de la divinité, ont été détruits. Les murs du temple ont alors été exorcisés et christianisés par la gravure de la croix. L'espace a été aménagé pour les besoins de la liturgie, avec une plus ou moins grande réutilisation des murs du temple pour l'aménagement d'une chapelle chrétienne<sup>241</sup>. Les occupations directes de temples sont, sauf exceptions, tardives.

Sous Justinien, un temple d'Isis continuait encore à fonctionner comme temple païen, formant une exception liée à un accord militaire signé avec les Blemmyes, une population turbulente qui avant ce traité faisait des incursions destructrices en Égypte. Fervents adeptes d'Isis, les Blemmyes vénéraient la déesse dans le temple de Philae qui leur servait de lieu de pèlerinage et de sanctuaire de guérison. Justinien dénonça le traité et mit fin à l'utilisation païenne du temple. Il ne fit pas détruire le bâtiment mais il fit marteler, par l'armée, les figures d'Isis représentée en bas-relief. Il fit aussi graver des croix pour exorciser le bâtiment qui ne devait servir que de chapelle. La communauté chrétienne de Philae avait ses églises et ne se rephia sur l'ancien temple qu'à l'époque musulmane, essentiellement pour des raisons financières<sup>242</sup>.

Cet exemple de conversion sans transition d'un bâtiment du culte païen au culte chrétien est en fait assez rare. La grande majorité des transformations de temples non détruits en églises date du vi<sup>e</sup> et plus encore du vii<sup>e</sup> siècle alors que le souvenir des sacrifices et des cérémonies païennes s'est effacé<sup>243</sup>. Deux siècles après leur fermeture, les temples ont perdu beaucoup de leurs pouvoirs et leur réutilisation directe peut commencer, par souci d'économie tout autant que de christianisation. L'implantation d'une église sur le site d'un ancien temple depuis longtemps fermé, souvent en ruine, dans une région très majoritairement chrétienne n'a plus la même signification, même si les sources littéraires, surtout hagiographiques, font croire qu'il s'agit à nouveau d'une conquête de l'espace sur les démons. Les grands sanctuaires préservés connaissent alors une vague de christianisation. À Athènes, on note la transformation du Parthénon et celle de l'Asklepeion en église, qu'A. Frantz suggère de dater de la fin du règne de Justi-

241. J. VAES, Christliche Wiederverwendung antiker Bauten : ein Forschungsbericht, *Ancient Society* 15-17, 1984-86, p. 305-443 (avec 81 planches sur les transformations opérées).

242. P. NAUTIN, La conversion du temple de Philae en église chrétienne, *CArch.* 17, 1967, p. 8-33.

243. Il y a sur le maintien des pratiques païennes, y compris certaines fêtes, toute une série de travaux comme par exemple H. J. W. DRIJVERS, The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria », *East of Byzantium: Syria and Armenia. The Formative Periods*, éd. N. G. GARSOÏAN, Th. MATHEWS, R. THOMPSON, Washington 1982, p. 35-43 (= *East of Antioch, Studies in Syriac Christianity*, Londres 1984, XVI). Les fêtes et pratiques ne sont plus liées aux temples.

nien, tandis que d'autres temples athéniens comme l'Erechtheion attendirent le VII<sup>e</sup> siècle pour être christianisés<sup>244</sup>. À Rome, hormis la destruction d'un mithraeum, la violence ne s'était pas levée contre les temples intra-muros, respectés en tant que bâtiments publics et ornement des *fora*<sup>245</sup>. Certains temples romains n'avaient même pas été systématiquement vidés de leurs statues et de leurs objets de bronze mais seulement fermés si l'on prête foi à ce que dit Procope du temple de Janus sur le Forum<sup>246</sup>. Une lettre de Cassiodore, écrite au nom de Théodoric vers 510, recommande toutefois de protéger les temples contre les déprédations, ce qui peut être interprété à la fois comme un souci de réaffirmer la protection par le pouvoir des bâtiments publics, ou comme le signe d'un changement. Les temples de Rome étaient désormais menacés<sup>247</sup>. La menace se confirma avec l'abandon par les empereurs byzantins de la politique de protection des temples encore officiellement maintenue par le pouvoir ostrogothique. Au VII<sup>e</sup> siècle, Héraclius autorisa le pape Honorius (625-638) à faire main basse sur les tuiles en bronze du temple de Vénus et Rome afin de réparer la basilique Saint-Pierre. Les objets de bronze, préservés jusqu'alors, ne survécurent pas à la visite de l'empereur Constant à Rome en 669. Le VII<sup>e</sup> siècle est aussi traditionnellement associé avec la première transformation d'un temple public romain en église : le Panthéon fut transformé en l'église Sainte-Marie-des-Martyrs par le pape Boniface IV (608-615) en 609 avec l'autorisation de l'empereur Phocas<sup>248</sup>. D'autres transformations de temples avaient peut-être déjà eu lieu antérieurement, dès la fin du VI<sup>e</sup> siècle, mais elles ne sont pas documentées par les sources littéraires<sup>249</sup>. L'idée était dans l'air puisque Grégoire le Grand conseille, pour favoriser la conversion au christianisme de la population de Grande-Bretagne, de ne pas détruire leurs temples mais seulement leurs idoles et d'utiliser à des fins d'évangélisation la force de l'habitude<sup>250</sup>. Les historiens ont souvent retenu la volonté de

244. A. FRANTZ, From Paganism to Christianity in the Temples of Athens, *DOP* 19, 1965, p. 187-205 ; A. KARIVIERI, The Christianization of an Ancient Pilgrimage Site : A Case Study of the Athenian Asklepieion, *Akten des 12. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie (Bonn 1991)*, t. 2 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Suppl. 20.2.), Münster 1995, p. 898-905.

245. B. WARD-PERKINS, *From Classical Antiquity to the Middle Ages. Urban Public Building in Northern and Central Italy, AD 300-850*, Oxford 1984, p. 85.

246. PROCOPE, *Guerre Gothique*, V, 25, éd. et trad. H. B. DEWING, t. 3, Londres 1919, p. 244-246 ; cette affirmation a de quoi étonner quand on sait qu'en 377 le préfet Gabinus transférait les statues désacralisées des temples jusqu'à la basilique Julia : Ch. PIETRI, Une aristocratie provinciale et la mission chrétienne : l'exemple de la Venetia, *Aquileia nel IV secolo*, Udine 1982 (*Antichità Altoadriatiche* 22), t. 1, p. 123.

247. CASSIODORE, *Variae*, III, 31, éd. Å. J. FRIDH, *Magni Aurelii Cassiodori Senatoris opera*, Turnhout 1973 (*Corpus Christianorum. Series latina* 96), p. 120 : « *Templa etiam et loca publica, quae petentibus multis ad reparationem contulimus.* »

248. *Liber Pontificalis*, éd. L. DUCHESNE, Paris 1886, t. 1, p. 317 (Boniface IV), p. 323 (Honorius) ; J. GUYON, La marque de la christianisation dans la topographie urbaine de Rome, *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du III<sup>e</sup> siècle à l'avènement de Charlemagne*, éd. Cl. LEPELLEY, Bari 1996, p. 213-235.

249. R. SANTANGELI VALENZANI, Tra la Porticus Minucia e il calcarario. L'area sacra di Largo Argentina nell'altomedioevo, *Archeologia medievale* 21, 1994, p. 57-98.

250. GRÉGOIRE LE GRAND, *Ep.* XI, 56, éd. D. NORBERG, *S. Gregorii Magni Registrum Epistularum*, Turnhout 1982 (*Corpus Christianorum. Series latina* 140A), p. 961-962 ; A. DE VOGÜÉ, Les vues de Grégoire le Grand sur l'action missionnaire en Angleterre, *L'Église et la mission au VI<sup>e</sup> siècle. La mission d'Augustin de Canterbury et les Églises de Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand*, éd. C. DE DREUILLE, Paris 2000, p. 55-64.

recupérer les espaces religieux concurrents pour les christianiser et montré le travail opéré pour christianiser durant les siècles du haut Moyen Âge les anciens sites païens<sup>251</sup>. Mais ils ont omis de souligner que Grégoire le Grand exige la destruction des idoles, faisant perdurer ainsi une tradition qui remonte aux écrits bibliques et exige que, pour affirmer son adhésion au monothéisme, on brûle ou brise les idoles et leurs autels.

#### IV. LE SORT DES STATUES

Les statues et les bas-reliefs représentant des divinités et liés à un culte étaient par excellence la cible de ceux qui voulaient détruire les occasions d'idolâtrie. Perçues comme les lieux de résidence des dieux venus sur terre et comme leur poste d'observation, les statues étaient même considérées comme dangereuses par certains chrétiens<sup>252</sup>. Leur destruction enfin était plus facile à mettre en place que celle des temples et pouvait paraître le moyen le plus clair de montrer son attachement au christianisme et son rejet du culte des idoles. Les épisodes de destruction de statues accompagnent souvent les destructions de temples. Ces dernières sont le fait des autorités civiles et ecclésiastiques, tandis que les destructions de statues sont plus souvent le fait de particuliers. C'est pourquoi après la destruction du Serapeum, en 391, comme après la découverte du temple clandestin de Menouthis, vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle, de nombreux Alexandrins sont décrits par les sources en train de briser les statues de leurs maisons ou de leur voisinage afin d'affirmer aux yeux de tous leur indéfectible renoncement à l'idolâtrie.

Toutefois, toutes les statues n'appartenaient pas aux particuliers. Les statues des espaces publics ne pouvaient être impunément détruites aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Elles bénéficiaient à la fois d'une protection légale et d'une autre forme de protection faite de respect traditionnel. Attaquer une statue revenait à attaquer soit la personne représentée, soit, dans le cas des statues divines ou héroïques, la personne qui l'avait fait ériger dans un acte d'évergétisme. L'attaque de statues était donc porteuse d'une remise en cause de l'ordre social et politique<sup>253</sup>. De plus, les statues étaient utilisées pour embellir les espaces publics en ville et leur beauté assurait un prestige certain aux cités. Elles ornaient non seulement les temples, mais aussi les carrefours, les places publiques et les bains. Outre les statues représentant des divinités, il existait de nombreuses statues commémorant un événement ou une personne. Certaines de ces statues honorifiques, associées à des moments glorieux du passé des cités grecques, avaient acquis de la célébrité. Commémorant des victoires, elles étaient alors admirées tant pour leur esthétique que pour leur signification symbolique.

251. M. MAYR-HARTING, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, Londres 1972, p. 64 ; D. WATTS, *Christians and Pagans in Roman Britain*, Londres-New York 1991.

252. C. MANGO, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, *DOP* 17, 1963, p. 55-75.

253. La portée politique de la statuaire publique l'expose à subir les conséquences des changements. P. STEWART, *The Destruction of Statues in Late Antiquity*, *Constructing Identities in Late Antiquity*, éd. R. MILES, Londres 1999, p. 159-189. Je remercie G. Clark d'avoir attiré mon attention sur ce travail. P. ZANKER, *The Power of Images in the Age of Augustus*, Ann Arbor 1998. Le même traitement se retrouve à l'époque contemporaine : P. MURPHY, *Commémorer / Détruire. La disparition des monuments publics de Dublin*, *Annales d'Histoire de l'Art et d'Archéologie* 20, 1998, p. 7-22.



### Constantin et la statuaire antique

Ce pouvoir des statues d'établir une continuité historique, fût-elle artificielle, n'avait pas échappé à Constantin. L'empereur n'avait pas hésité à dépouiller des sanctuaires aussi célèbres que celui de Delphes pour donner de la majesté à la nouvelle ville portant son nom. Eusèbe, son biographe, ne pouvant cacher cet épisode, fut fort embarrassé pour lui trouver une justification chrétienne. Il inventa qu'il s'agissait d'une manière de les exposer au ridicule. Il n'a pas vu que Constantin, en faisant venir ces statues pour les mettre non dans des temples mais dans des espaces profanes, les avait au moins partiellement désacralisées et utilisées comme un ciment culturel pour les élites cultivées. Certes, ces statues n'avaient nullement perdu leur signification religieuse à l'époque de Constantin. Il est vain et anachronique de prétendre que le simple déplacement des statues sur les places publiques ou dans les thermes ait pu les transformer en simples objets d'art, équivalant à nos objets de musée<sup>254</sup>. Cette notion comme l'a fait justement remarquer Curran est anachronique et supposerait que le sacré ait été strictement délimité, ce qui n'était nullement le cas. Les statues de divinités pouvaient recevoir certaines formes de dévotion ailleurs que dans les temples. Faire élever des statues pour embellir sa cité relevait d'un acte d'évergétisme traditionnel attendu des élites, qui faisaient clairement la différence entre les statues de culte et les statues représentant des divinités mais offertes pour l'embellissement d'un lieu. Le contenu religieux des secondes, sans être inexistant, était beaucoup moins marqué. Ces statues servaient surtout à la glorification des généreux évergètes, qui n'avaient pas manqué d'inscrire leur nom sur le socle. Au-delà de leur signification religieuse, pleinement perceptible par les spectateurs, mais somme toute assez secondaire, ces objets avaient une dimension politique. Ils affirmaient le rôle de bienfaiteur de la cité dévolu aux élites et à l'empereur. Constantin avait la volonté de créer dans Constantinople un cadre urbain traditionnel aussi proche que possible de celui de Rome. La statuaire contribua à ce projet. Alors qu'il y avait devant la Curie à Rome une statue de Minerve, il fit placer, devant les portes du Sénat à Constantinople, une statue d'Athéna et une statue de Zeus importées d'autres sites. Ces statues résistèrent à l'incendie qui ravagea le Sénat en 404 et elles étaient encore visibles à l'époque de Zosime<sup>255</sup>. En faisant venir du sanctuaire de Delphes le monument qui célébrait la victoire de Platée sur les Perses, Constantin manifestait clairement son désir de s'associer aux victoires et au prestige des cités grecques, comme il s'était associé sur l'Arc de Constantin à Rome au prestige du Haut-Empire romain<sup>256</sup>.

Dans son choix de statues et d'ornements, Constantin s'est montré assez éclectique. L'esthétique et la célébrité des objets ont certainement été à l'origine du choix. Il faut rappeler qu'en l'absence d'une statuaire chrétienne, l'empereur

254. F. BURGARELLA parle de « la musealizzazione dei templi et del loro tesoro d'arte », dans *Pagani e cristiani tra IV e V secolo a Costantinopoli*, *Pagani e cristiani*, cité *supra* n. 155, p. 189.

255. ZOSIME, *Histoire Nouvelle*, V, 24, éd. et trad. F. PASCHOUD, Paris 1986, p. 37 ; R. JANIN, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964<sup>2</sup>, p. 155-156 ; A. FRASCHETTI, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Rome 1999, p. 169.

256. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vita Constantini*, III, 54, p. 108 ; S. GUBERTI BASSET, *The Antiquities in the Hippodrome of Constantinople*, *DOP* 45, 1991, p. 87-96.

n'avait guère d'option hormis la statuaire religieuse païenne s'il voulait récupérer des objets déjà célèbres et ainsi se rattacher au passé prestigieux des cités grecques. Dépouiller les cités de leurs statues impériales aurait été de mauvaise politique. Les priver de leurs statues honorifiques n'avait guère de sens, dans la mesure où ces statues glorifiaient des familles locales. Les statues de divinités ou les statues commémoratives prises dans les sanctuaires avaient l'avantage d'être tout à la fois célèbres et sans attache politique locale. Même quand elles avaient été offertes par une cité, elles étaient en quelque sorte devenues un bien public, commun aux cités grecques. Enfin, Constantin en tant que *pontifex maximus* avait la haute main sur les sanctuaires. Ces derniers, ayant souvent souffert au III<sup>e</sup> siècle, avaient grand besoin de la bienveillance impériale et fort peu de moyens de résister aux demandes de l'empereur.

La collection de statues élevée par l'empereur dans sa capitale n'a sans doute pas été perçue comme ambiguë, si ce n'est par Eusèbe qui voulait faire de Constantin un empereur à part. Eusèbe était beaucoup plus sensible au problème posé par les images que la plupart de ses contemporains. Son origine palestinienne et la proximité des milieux juifs n'est sans doute pas étrangère à cette réaction. Pour Constantin, comme pour ses successeurs et pour la population urbaine, les ornements de la cité contribuaient à en faire une digne résidence impériale. C'est pourquoi il n'a jamais été question de s'en prendre à ces statues. À aucun moment, les successeurs de Constantin n'ont cherché à ébranler cet ensemble d'objets qui faisaient de la cité une nouvelle Rome. Il en aurait peut-être été différemment si la ville avait perdu son caractère de résidence impériale et de capitale. L'aspect politique de ces objets primait donc sur leur aspect religieux. Leur valeur artistique n'était pas un but en soi mais contribuait au prestige de la cité et rejaillissait sur son fondateur.

Constantin avait agi en autocrate pouvant décider du sort des espaces religieux et de leur contenu. Son goût pour la sculpture antique était toutefois largement partagé par les élites de son temps qui pouvaient espérer faire ériger des statues honorifiques élevées à leur gloire personnelle, au moins dans leurs maisons sinon sur les *fora*. Dans les somptueuses villas des citoyens fortunés, la statuaire était présente dans les espaces de réception de la maison et des jardins. Les statues y jouaient donc le même rôle que dans les espaces publics urbains. Elles proclamaient la loyauté politique et le souci de glorifier sa propre famille. La statuaire à sujet religieux était aussi présente dans ces espaces. Elle avait longtemps servi à affirmer le respect pour la religion traditionnelle tout en formant le cadre d'un décor raffiné. Si les élites chrétiennes n'avaient rien à redire au sujet des statues honorifiques, elles furent rapidement confrontées à la nécessité de faire un choix à l'égard de cette statuaire religieuse païenne. Pouvait-elle être considérée comme neutre et simplement décorative ou son contenu religieux devait-il conduire à son rejet ? La même question qui se posait dans le choix du décor domestique ne tarda pas à se poser aussi pour le choix du décor urbain, au fur et à mesure de l'intégration des élites chrétiennes au gouvernement des cités. Avec la fermeture des temples et les lois contre le culte païen, le sort à faire aux statues cultuelles, représentant des divinités, fut l'objet de débats au sein des curies dans lesquelles un nombre désormais important de chrétiens siégeait. Pouvait-on les séculariser et en faire de simples objets d'ornement exposés dans des lieux comme les thermes ou les *fora* ? Devait-on les neutraliser en leur faisant subir une destruction par-

tielle ou une forme d'exorcisme ? Fallait-il choisir simplement de les faire disparaître pour vivre en paix ?

### **Des idoles aux objets d'art : la sécularisation des statues païennes**

Durant les trois premiers siècles de notre ère, la position des chrétiens à l'égard de la statuaire religieuse païenne a été faite de modération. Si la raillerie à l'égard des gestes de dévotion rendus à des objets inanimés faisait partie du registre de l'apologétique chrétienne, la destruction provocatrice et publique d'objets religieux païens n'était ni recommandée ni même suggérée. La question se posait, lors de la conversion de païens au christianisme, de savoir ce qu'ils devaient faire de leurs objets de culte domestiques. Il semble clair qu'ils étaient invités à se débarrasser des objets utilisés pour les sacrifices car renverser les idoles était un geste symbolique important pour manifester le changement de religion. Ce renversement des idoles n'avait toutefois lieu que dans les familles dont tous les membres étaient convertis au christianisme. Tertullien évoque l'assistance et la participation aux sacrifices domestiques imposées aux femmes chrétiennes mariées à des païens<sup>257</sup>. De plus, ce renversement des idoles, signalé par exemple dans la Vie de saint Grégoire le Thaumaturge comme la manifestation de la conversion de la population, ne signifiait pas une élimination systématique de tous les objets ou éléments du décor à motifs religieux, mais le rejet des autels sacrificiels et des objets directement liés au culte.

La conversion au christianisme restait une affaire privée et ne devait pas avoir d'impact sur les statues des espaces publics ni même, dans les familles aisées, sur le décor des espaces de réception. Les chrétiens étaient invités à changer leur attitude intérieure à l'égard des statues divines. Dans un contexte de persécution, la discrétion et non la provocation était louée. Un canon du concile d'Elvire, au début du IV<sup>e</sup> siècle, refuse même le titre de martyr aux chrétiens qui seraient tués pour avoir attaqué des idoles<sup>258</sup>. Ce canon, unique en son genre, est parfaitement en accord avec ce que l'on sait du comportement des chrétiens aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles. Ils cherchaient à éviter les lieux d'adoration des idoles, ils étaient invités par leurs pasteurs à se tenir autant que possible à l'écart de toute cérémonie païenne, mais ils n'étaient pas conviés à attaquer temples et statues. Ce canon indique peut-être qu'il y eut quelques débordements dans l'enthousiasme à renverser les idoles. Ils sont restés marginaux avant la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Seules les Vies tardives mettent parfois en scène un comportement agressif des futurs martyrs face aux statues ou aux livres païens, ce qui fournit l'un des moyens de les dater<sup>259</sup>.

257. TERTULLIEN, *Ad uxorem*, II, VI, 1, éd. Ch. MUNIER, Paris 1980 (SC 273), p. 140.

258. Canon 60 du concile d'Elvire : « *De his qui destruentes idola occidentur. Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in Evangelio scriptum non est neque invenietur sub apostolis umquam factum, placuit in numerum eum non recipi martyrum.* », éd. J. VIVES, G. M. DIEZ, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelone-Madrid 1963, p. 12 ; la date du concile est discutée et oscille entre 306 et la période 312-324 : LANE FOX, *Pagans and Christians* ; T. BARNES, *Christians and Pagans in the reign of Constantius, L'Eglise et l'Empire au IV<sup>e</sup> siècle*, Genève 1989, p. 301-337.

259. Par exemple la Passion de saint Vincent d'Agen, éd. B. DE GAIFFIER, AB 70, 1952, p. 160-181 ; sur la date du texte, E. GRIFFE, La Passion de saint Vincent d'Agen, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 56, 1955, p. 98-103.

À la lumière de cette attitude modérée des chrétiens à l'égard des statues de divinités païennes lors des premiers siècles chrétiens, on ne saurait s'étonner que l'adhésion de Constantin au christianisme n'ait pas eu un effet destructeur sur la statuaire antique. Et cependant, cette adhésion a eu un grand impact sur la statuaire religieuse païenne. En n'hésitant pas à dépouiller certains sanctuaires de statues célèbres qui avaient été sacralisées par leur élévation dans ces lieux religieux, Constantin a inauguré ce que l'on peut justement appeler la sécularisation de l'art religieux païen. Il a transformé ces statues en objets de décor. Son biographe, Eusèbe de Césarée, n'a pas perçu les conséquences à long terme de ce geste. Constantin et Eusèbe incarnent deux attitudes des chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle à l'égard des statues de divinités païennes : les réutiliser dans un contexte qui les désacralise ou continuer à voir en elles des objets religieux, porteurs d'un risque d'idolâtrie.

Constantin a donc inauguré pour l'Empire chrétien la pratique de collectionner des statues de divinités, choisies pour leur beauté. Il fut suivi par de nombreux autres aristocrates, des chrétiens tout autant que des païens<sup>260</sup>. Nombreux sont ceux qui ont profité de la fermeture des temples pour se constituer à moindres frais une collection privée, une collection parfois composée, grâce à cette aubaine, d'originaux grecs. Un membre de la cour de Théodose II au début du V<sup>e</sup> siècle fit venir, pour sa propre collection, plusieurs statues célèbres parmi lesquelles la statue de Zeus par Phidias en provenance d'Olympie, et une statue d'Aphrodite venant de Cnide<sup>261</sup>. Ce mouvement se poursuivit encore au VI<sup>e</sup> siècle puisque, sous Justinien, des statues – il est vrai de chevaux et non de divinités – furent prises au temple d'Artémis à Éphèse et transportées à Constantinople. Il y avait donc à Constantinople aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles plusieurs collections de statues antiques dont un certain nombre venait sans doute des temples désormais fermés<sup>262</sup>. Certaines de ces collections étaient exposées dans des lieux publics, d'autres ornaient les résidences aristocratiques. Elles disparurent pour beaucoup lors des incendies de la ville, en 475 et en 532. Plus de quatre-vingts statues furent ainsi brûlées dans l'incendie des Bains de Zeuxippe en 532<sup>263</sup>.

Constantinople ne fut pas la seule à bénéficier de cette opportunité fournie par la fermeture et la désacralisation des temples. On a retrouvé des collections de statues tout autour de la Méditerranée, en Occident comme en Orient. Il a été suggéré par N. Hannestad que le collectionneur de la villa de Chiragan a peut-être acheté à bon prix un groupe de statues impériales endommagées en provenance d'un temple du culte impérial fermé à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Les statues étaient en mauvais état et furent tant bien que mal restaurées sur place dans sa villa<sup>264</sup> (Fig. 9).

L'intérêt pour les collections de statues antiques dans certaines riches villas des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles ne doit pas faire oublier le sort final de ces statues. Il est certes intéressant que des statues païennes aient été perçues avant tout comme des objets d'art et aient été donc sauvegardées et restaurées, car cela révèle en effet

260. Pour une vue d'ensemble, région par région, des découvertes dans les palais et maisons : J.-P. SODINI, *Habitat de l'Antiquité tardive*, *Topoi* 5, 1995, p. 151-218 et 7, 1997, p. 435-577.

261. MANGO, *Antique Statuary*, cité *supra* n. 252.

262. MANGO - VICKERS - FRANCIS, *The Palace of Lausus at Constantinople*, cité *supra* n. 72.

263. Sur la collection des Bains : S. GUBERTI BASSETT, *Historiae Custos : Sculpture and Tradition in the Baths of Zeuxippos*, *American Journal of Archaeology* 100, 1996, p. 491-506.

264. HANNESTAD, *How did Rising Christianity*, cité *supra* n. 77, p. 188.

que les élites percevaient la culture et l'art classique non comme un danger potentiel pour leur foi mais comme le trait commun partagé par les gens éduqués et dignes d'être associés au pouvoir. Il faut toutefois souligner que la plupart de ces collections nous sont parvenues en raison de leur enfouissement volontaire<sup>265</sup>.

### Les statues enfouies, les statues mutilées

La collection de statues retrouvée à Antioche, qui ornait une villa sise juste en dehors du mur de la ville entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle, a fini à l'abandon, enfouie. La date de son abandon reste problématique mais il semble admis que les statues ont été enterrées avant l'abandon de la villa. D. M. Brinkerhoff, qui a écrit une monographie sur cette collection, pensait que la collection avait été maintenue en place jusqu'au milieu du VI<sup>e</sup> siècle ou même, peut-être, jusqu'à la capture de la cité par les Arabes en 637. N. Hannestad, qui a repris l'étude de ces statues, ne se prononce pas sur le processus d'élimination des statues qui ne l'intéresse guère et suggère simplement qu'il a eu lieu à une date « très tardive », sans autre précision<sup>266</sup>. Il est de toute évidence très difficile de dater leur mise à l'écart. Mais on peut être sûr qu'à un moment les propriétaires de la villa ont trouvé leur présence inopportune ou souhaité les cacher. Deux hypothèses plausibles existent sur les motifs de cet enfouissement. La collection a été enfouie pour la protéger, par exemple lors des invasions perses ou arabes, ou elle a été enfouie parce qu'elle s'avérait compromettante, par exemple dans le contexte des accusations plus politiques que fondées de crypto-paganisme qui se produisirent au cours du règne de Justinien. D. M. Brinkerhoff a suggéré que la collection d'Antioche avait été constituée pour satisfaire les besoins religieux d'une famille demeurée païenne, ce qui est tout à fait possible, mais rien ne prouve qu'il ne s'agissait pas de l'une de ces collections sécularisées. Il convient de faire remarquer que la collection ne contenait pas seulement des statues de divinités mais aussi des portraits d'empereurs, parmi lesquels un portrait de Constance Chlore. Cette diversité des statues incite à préférer l'hypothèse de la protection du patrimoine devant la menace de l'ennemi à celle d'un enfouissement pour dissimuler des objets compromettants.

Les caches de statues du genre de celle de la villa d'Antioche sont rarement homogènes. Elle englobent des statues de divinités et des statues honorifiques, statues d'empereurs mais aussi parfois d'autres personnes. En ce sens, on peut considérer qu'elles révèlent le souhait de sauvegarder un patrimoine et pas seulement celui de maintenir des statues divines hors de portée de gestes iconoclastes.

Au contraire, on a quelques exemples de caches d'objets religieux qui ont été mis à l'abri peu de temps avant la destruction du sanctuaire qui les abritait. C'est le cas d'objets de culte retrouvés à Londres dans un mithraeum détruit au IV<sup>e</sup> siècle, ou le cas d'un sanctuaire rural au nord de l'Italie qui a été incendié au IV<sup>e</sup> siècle. C'est aussi le cas en Angleterre, au sanctuaire de Carrawburgh, où statues, autels et inscriptions dédicatoires ont été soigneusement déposés au fond d'un puits, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Le soin avec lequel ces dépôts ont été faits

265. C'est le cas par exemple de la collection de statues retrouvée à La Garenne-de-Nérac : L. M. STIRLING, *Late Antique Goddesses and other Statuary at the Villa of La Garenne-de-Nérac*, *Échos du Monde Classique/Classical Views* 61, n.s. 16, 1997, p. 149-175.

266. BRINKERHOFF, *A Collection*, cité *supra* n. 74, p. 53 ; HANNESTAD, *Tradition*, p. 118.



indique une mise en sauvegarde de ces objets<sup>267</sup>. Ces caches révèlent que les responsables de ces sanctuaires, conscients d'une menace pesant sur le sanctuaire, dans l'incapacité de le protéger ou de le faire protéger, ont choisi de mettre au moins à l'abri certains objets rituels. Ils n'imaginaient sans doute pas ne jamais pouvoir les récupérer (Fig. 10).

Ces éléments nous révèlent une conscience claire des tensions existant entre les communautés et de la violence qu'elles pouvaient engendrer. Les destructions en effet n'étaient pas le fruit du hasard. Elles avaient été le plus souvent préparées par une série d'incidents qui nous échappent le plus souvent. Dans le panégyrique de Macaire, attribué à Dioscure d'Alexandrie mais qui date sans doute du VI<sup>e</sup> ou VII<sup>e</sup> siècle, le mécanisme de la violence est exposé. Des bruits ont d'abord circulé selon lesquels des païens gardaient dans leurs maisons des niches abritant l'idole du dieu Kothos auquel ils sacrifiaient de petits enfants chrétiens qu'ils avaient attirés en leur offrant du pain. Macaire et un groupe de moines s'attaquent alors à un temple rural que des païens défendent en leur lançant des pierres. Le temple est incendié et ceux des païens qui refusent de se convertir mettent ce qu'ils possèdent dans des citernes et des puits et s'enfuient au désert avec leur idoles. On retrouve dans ce texte la trace des gestes de protection consistant à placer les objets de valeur dans des puits ainsi qu'à trouver des cachettes pour les objets de culte et les statues de divinités<sup>268</sup>.

Quodvultdeus fait allusion au sentiment de crainte de certains païens africains conscients du risque que couraient les statues de divinités, même dans les maisons particulières. Comment s'en étonner lorsqu'on lit sous la plume d'Augustin au tournant du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle une invitation à détruire les idoles des païens. Quodvultdeus montre que, devant ces menaces, la réaction de certains païens a été de cacher leurs précieuses statues dans l'attente de temps meilleurs. On a retrouvé, à Carthage, dans une pièce qui avait été scellée, des statues de divinités en bon état de conservation<sup>269</sup>. Vu la disposition des lieux et le soin apporté aux statues, il semble clair que leurs propriétaires ont cherché à les soustraire à la destruction. Certaines fois, ils ont agi trop tard comme le prouve l'exemple d'une statue d'Hercule en bronze délibérément mutilée au niveau de la tête, des pieds et du sexe, dont les morceaux ont été soigneusement recueillis dans un tissu de lin et enfouis dans une fosse<sup>270</sup>.

Les sources hagiographiques chrétiennes justifient souvent les attaques contre les statues privées par le fait que des sacrifices leur étaient offerts en cachette. Ces accusations sont difficiles à vérifier. À côté des collectionneurs ravis de la sécularisation de l'art religieux païen, il y avait, sans nul doute, des païens qui utilisaient leurs statues domestiques pour continuer à pratiquer un culte aux divinités, parfois même accompagné de sacrifices pourtant illégaux<sup>271</sup>. On peut sans

267. D. WATTS, *Religion in Late Roman Britain, Forces of Change*, Londres 1998.

268. *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw*, cité *supra* n. 118, p. 20-30.

269. QUODVULTDEUS, *Livre des promesses*, III, 38, 45, p. 578 ; AUGUSTIN, Sermon 24, éd. C. LAMBOT, Turnhout 1961 (Corpus Christianorum. Series latina 43), p. 326-333 (prononcé le 16 juin 401). Pour les statues, voir J. Ch. PICARD, *La Carthage de saint Augustin*, Paris 1965, p. 105-109.

270. H. LECLERC, Statues, *DACL*, t. 15 : 2, Paris 1953, col. 1657-1665.

271. K. W. HARL, Sacrifice and Pagan Belief in Fifth and Sixth Century Byzantium, *Past and Present* 128, 1990, p. 7-27.

doute parler alors de crypto-paganisme, une activité qui pouvait se révéler dangereuse si dénoncée. Elle se faisait donc désormais dans le secret.

Athènes, par exemple, a été jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle un centre de vitalité du paganisme. Une grande maison située sur la pente sud de l'Acropole, construite après l'invasion d'Alaric en 396 et occupée jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle, a été identifiée avec la maison qu'occupait peut-être le philosophe néoplatonicien païen Proclus (412-485), sur la base de la description fournie par Marinus de Neapolis dans sa *Vie de Proclus*<sup>272</sup>. Cette maison possédait une vaste salle terminée par une abside comportant sept niches qui abritaient autrefois des statues. L'une des salles latérales, consacrée à Cybèle, aurait servi à la pratique clandestine de sacrifices et de banquets religieux. On a retrouvé, sous le sol, plusieurs statues de divinités ainsi qu'une tombe d'animal (un cochon) entourée d'offrandes votives, datées du V<sup>e</sup> siècle.

Plusieurs maisons ont été fouillées sur l'Aréopage d'Athènes. Bâties au IV<sup>e</sup> siècle et souvent abandonnées dans les années 530-550, elles étaient riches en sculptures qui ont été retrouvées soit dans les puits soit dans les remblais de construction. On a ainsi découvert, soigneusement déposées au fond d'un puits scellé, plusieurs statues parmi lesquelles un portrait d'Antonin le Pieux, une statue d'Hercule et deux statues de femmes. Dans un autre puits, on a retrouvé une statue d'Hermès, une tête de Némésis et une statuette de philosophe assis ; dans un troisième, les têtes d'Hélios, de Nikè et d'un homme barbu<sup>273</sup>. L'interprétation de ces dépôts reste difficile. On hésite entre la volonté de cacher les statues pour les protéger et celle de s'en débarrasser. On notera, une fois de plus, le mélange des genres : les statues impériales et honorifiques ont été déposées en même temps que les statues de divinités. Tout ce quartier a subi un important changement vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle, ce qu'A. Frantz a lié, sans preuve formelle, à la fermeture de l'École d'Athènes en 529. Il y a eu indéniablement une christianisation accompagnée d'un nettoyage de ce qui restait de païen. L'une des maisons, réutilisée, a vu son décor transformé : retrait de certaines mosaïques, humiliation d'une statue d'Athéna retournée et placée de façon à ce qu'elle se fasse piétiner, décapitation des têtes de Dionysos et des nymphes sur un bas-relief<sup>274</sup>. À la lumière de ce qui s'est produit dans cette maison, il semble possible d'interpréter les autres dépôts de statues comme la volonté de se débarrasser des statues, de changer de décor et de rompre avec le passé païen. Au contraire des caches dont le but était de préserver les statues, on a donc ici de véritables rebuts, qui incluent statues de divinités et statues honorifiques.

Un autre site archéologique, celui d'Aphrodisias, plaide en faveur de cette interprétation. La christianisation d'Aphrodisias a pris un tournant spectaculaire lors de la conversion du temple d'Aphrodite vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle<sup>275</sup>. Une statue

272. A. KARIVIERI, 'The House of Proclus' on the Southern Slope of the Acropolis: A Contribution, *Post Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens, A.D. 267-529*, éd. P. CASTRÈN, Helsinki 1994, p. 109-139.

273. A. FRANTZ, *The Athenian Agora: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, vol. XXIV, *Late Antiquity*, Princeton 1988, p. 41.

274. J.-P. SODINI, L'habitat urbain en Grèce à la veille des invasions, *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin*, Rome 1984 (Collection de l'École française de Rome 77), p. 341-397.

275. R. CORMACK, Byzantine Aphrodisias. Changing the Map of a City, *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 214, n.s. 24, 1990, p. 26-41.

de la déesse avait été humiliée face contre terre, selon le procédé décrit pour Athènes. Mais le site d'Aphrodisias a aussi livré un groupe de statues représentant des philosophes dont le sort n'a guère été meilleur que celui des statues divines humiliées. Elles ornaient, au V<sup>e</sup> siècle, un bâtiment qui servait peut-être d'école philosophique. Devenues importunes au VI<sup>e</sup> siècle, elles ont alors été décapitées, leurs morceaux jetés en différents endroits. R. Smith a fait remarquer l'agressivité déployée contre ces portraits et rappelé qu'aux yeux de certains chrétiens les philosophes représentaient la sagesse païenne. Il est clair que les nouveaux occupants des lieux ne voulaient pas s'associer au message délivré par ces statues et ils s'en débarrassèrent de façon assez brutale<sup>276</sup>.

Un autre groupe de statues, sans lien avec le monde des philosophes, a subi les mêmes mutilation et enfouissement. Ce groupe de quatre statues a été retrouvé non loin du Bouleuterion à Aphrodisias. Il s'agit de statues honorifiques appartenant probablement à une famille exerçant soit la prêtrise soit une autre fonction religieuse liée au culte d'Aphrodite. Les statues ont été d'abord déposées tandis que leur base servit peut-être pour la construction des murs d'Aphrodisias, vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle<sup>277</sup>. La tête de plusieurs de ces statues a été retrouvée à un tout autre endroit que le buste. Il est possible que la mutilation et l'enfouissement des statues aient eu lieu à une date plus tardive<sup>278</sup> (Fig. 11).

Le mouvement d'abandon des statues mises au rebut s'intensifie en effet entre la fin du V<sup>e</sup> siècle et le VII<sup>e</sup> siècle. Les statues du forum de Dougga ont été retrouvées enfouies au théâtre alors abandonné<sup>279</sup>. À Scythopolis, on profita de l'abandon du bain oriental, en 515/516, pour remplir de statues l'hypocauste. Des statues de toute taille, le plus souvent cassées et décapitées, y ont été retrouvées. Les travaux de remblai des nouvelles constructions offraient aussi une occasion de se débarrasser des statues. Sous le sol de la salle dite de Silvanus, une nouvelle construction entreprise sur les lieux, on a mis à jour différentes statues parmi lesquelles une statue de Dionysos grandeur nature dont les yeux, le nez et la bouche avaient été mutilés avant que la statue ne soit enfouie. Les statues impériales ou celles d'officiels de l'empire ne furent pas épargnées. Non loin de la statue mutilée de Dionysos, gisait le torse d'une statue d'empereur dont la cuirasse portait le portrait, buriné, de la gorgone Méduse. Y. Tsafir constate le grand nombre de statues décapitées à Scythopolis. Des têtes ont été aussi retrouvées dispersées, mais en moins grand nombre que les torses, et il en conclut que les statues, avant d'être jetées au dépotoir, avaient été préalablement exposées mutilées.

À Césarée Maritime, deux statues endommagées, décapitées, avaient été installées sur l'esplanade byzantine du VI<sup>e</sup> siècle, malgré leur état<sup>280</sup>. L'une représen-

276. R. R. R. SMITH, Late Roman Philosopher Portraits from Aphrodisias, *Journal of Roman Studies* 80, 1990, p. 127-155.

277. Ch. HALLETT, A Group of Portrait Statues from the Civic Center of Aphrodisias, *American Journal of Archaeology* 102, 1998, p. 59-89.

278. D'autres exemples aussi à Aphrodisias suggèrent qu'il s'agit d'une pratique récurrente : *ibid.*, p. 82 et note 53.

279. C. POINSSOT, *Les ruines de Dougga*, Tunis 1958, p. 40.

280. Sur Scythopolis : TSAFRIR, FOERSTER, Urbanism, cité *supra* n. 209, p. 129-130. Sur Césarée Maritime : R. GERSHT, Roman Statuary Used in Byzantine Caesarea, *Caesarea Papers* 2, éd. K. G. HOLM, A. RABAN, J. PATRICH, Portsmouth 1999 (*Journal of Roman Archaeology. Suppl. Series* 35), p. 389-398.

tait Hadrien, l'autre un empereur ou un dieu. Dans le sanctuaire d'Altbachtal, à Trèves, des statues auraient aussi été décapitées et laissées en place<sup>281</sup>. De la même façon, on a retrouvé toute une série de statues décapitées dans l'une des villas suburbaines de Mediana. Elles furent ensuite enfouies sans les têtes<sup>282</sup>. Ce phénomène des statues à la fois exposées et préservées pour leur allure, mais mutilées et décapitées pour leur ôter tout pouvoir, se retrouverait donc aussi bien dans les lieux publics que dans certaines villas privées<sup>283</sup>.

Certaines collections de statues antiques ne comportaient que des têtes de statues. Elles auraient été créées après la décapitation des statues par des personnes qui souhaitaient les récupérer. On a donc bien deux groupes : l'un qui attaque les statues, l'autre qui collectionne les statues, même endommagées. À Béziers, on a retrouvé dix têtes de statues, appartenant probablement à un groupe statuaire impérial d'époque julio-claudienne déposé au cours de la fin de l'Antiquité. J. Ch. Balty suggère qu'elles ont été recueillies sans doute parce que, hormis leur décapitation et quelques nez endommagés, leur visage était dans l'ensemble en bon état<sup>284</sup>.

Ce phénomène de l'exposition de statues décapitées semble faire écho à Eusèbe de Césarée quand il parle de ridiculiser les statues en les exposant à la raillerie publique. On assiste visiblement à un changement d'attitude à l'égard de la statuaire antique en ronde-bosse. Ce changement ne se réduit pas au rejet de la statuaire religieuse païenne, même si le souvenir de l'association entre les statues et le culte païen a sûrement joué un rôle. Toutes les statues se sont trouvées concernées par ce changement, celles des dieux et déesses comme celles des empereurs ou des élites locales. La statuaire en ronde-bosse n'avait pas, à la fin de l'Antiquité ainsi que dans les premiers siècles du Moyen Âge, un statut dépourvu d'ambiguïté. Elle était perçue comme chargée de pouvoirs. C'est précisément cette charge de pouvoirs qui expliquerait selon L. James l'utilisation des statues païennes dans les fortifications de la fin de l'Antiquité. Leur pouvoir de nuire aurait été mobilisé contre les ennemis<sup>285</sup>. C'est donc dans ce contexte de crainte diffuse qu'il faut replacer les gestes iconoclastes contre toutes sortes de statues. On ne peut comprendre l'échec de la tentative de sécularisation de la statuaire religieuse païenne que si l'on mesure l'effet négatif que produisaient au VI<sup>e</sup> siècle ces statues en ronde-bosse qui par leur forme semblaient propices à devenir des résidences de démons. L'influence des croyances attestées dans les sources hagiographiques, bien davantage que la politique des empereurs ou des responsables ecclésiastiques, est donc à l'œuvre dans ce phénomène.

281. E. M. WIGHTMAN, *Roman Trier and the Treviri*, Londres 1970, p. 229.

282. *Medijana*, Nis 1979. Je remercie S. Ćurčić d'avoir attiré mon attention sur cet exemple.

283. Y. TSAFRIR, G. FOERSTER, Urbanism, *DOP* 51, 1997, p. 129-130.

284. J. Ch. BALTY, Le « groupe » julio-claudien du forum de Béziers, *Le regard de Rome. Portraits romains des musées de Mérida, Toulouse et Tarragona*, Toulouse 1995, p. 196-205 ; ID., Groupes statuaires impériaux et privés de l'époque julio-claudienne, *Ritratto ufficiale e ritratto privato : Atti della II Conferenza Internazionale sul Ritratto Romano*, Rome 1988, p. 31-46.

285. L. JAMES, Pray not to Fall into Temptation, *Gesta* 35, 1996, p. 12-20 ; M. GREENHALGH, Spolia in Fortifications : Turkey, Syria and North Africa, *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo*, Spolète 1999 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 46), t. 2, p. 785-932 ; un groupe de statues est utilisé pour renforcer la muraille de Césarée vers 640 : GERSHT, Roman Statuary Used in Byzantine Caesarea, cité *supra* n. 280, p. 394.

## La violence contre les statues

Le dossier de la violence contre les statues ne dispose pour le moment ni d'un catalogue ni d'une synthèse. Or le nombre d'objets découverts qui portent les traces de défiguration ou d'amputation volontaire augmente régulièrement avec les fouilles. La difficulté tient au fait qu'il faut distinguer ce qui est un accident de parcours dans la vie d'une statue et ce qui est mutilation délibérée. Un nez ou un bras cassés peuvent s'expliquer par une chute de l'objet, un burinage du visage visant les organes des sens relève de la mutilation, de même qu'une statue retrouvée en de multiples fragments peut inciter à penser à un acte violent. Enfin le dernier indice auquel il faut prêter attention est le fait très fréquent que les morceaux soient enterrés en différents endroits. Prenons quelques exemples de statues mutilées dont on peut légitimement penser que leur état résulte d'un acte de violence religieuse.

On a pu noter un certain acharnement à l'encontre des sanctuaires de Mithra qui se manifeste par des destructions délibérées à l'intérieur de certains mithraea. Il y avait dans les mithraea des bas-reliefs représentant la tauroctonie, ainsi que des statues de divinités. Dans les mithraea de Saarebourg, Macwiller et Koenigshofen, plusieurs centaines de fragments de statues et bas-reliefs brisés ont été retrouvés. Les destructions avaient été violentes et précises : il s'agissait de réduire en miettes les bas-reliefs cultuels. Les têtes étaient particulièrement visées, note R. Turcan<sup>286</sup>. Ces destructions sont en général datées de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et parfois attestées aussi par les sources littéraires, comme c'est le cas pour la destruction d'un mithraeum à Rome en 376 par le préfet de la ville, Furius Maccius Gracchus<sup>287</sup>.

Les autres sanctuaires païens ont parfois connu des attaques tout aussi violentes que celles des mithraea, comme l'atteste le nombre de fragments de statues retrouvés sur place. Lors de fouilles du temple d'Allat à Palmyre, une statue de la déesse Allat-Athéna a été retrouvée. Sa tête avait été brutalement séparée du torse par plusieurs coups portés à la base du cou. Son visage dont le nez, les joues et la bouche ont été brisés, a été fortement endommagé. La déesse portait un casque qui fut brisé en plusieurs morceaux. Les bras ont été coupés et séparés du reste du torse tandis que pieds et jambes ont peut-être été cassés dans la chute. Le résultat est une statue brisée en de nombreux morceaux éparpillés sur le sol du temple abandonné, une statue dont les symboles ainsi que le visage ont été particulièrement touchés. Ce procédé évoque selon B. Gassowska la *damnatio memoriae*<sup>288</sup>.

À Cyrène, c'est une statue de Zeus qui a subi un sort similaire. La tête de la statue avait été brisée en plus de cent morceaux, des traces de feu ont été de plus trouvées sur certaines parties du corps. Toujours en Cyrénaïque, une statue de Déméter a été découverte, la tête séparée du corps. Le visage avait été mutilé : les yeux étaient grattés, le nez tronçonné et la bouche enfoncée<sup>289</sup> (Fig. 12).

286. R. TURCAN, *Mithra et le Mithriacisme*, Paris 1993<sup>2</sup>, p. 119.

287. JÉRÔME, *ep. 107 ad Laetam*, éd. et trad. J. LABOURT, *Saint Jérôme. Lettres*, t. 5, Paris 1955, p. 144-158, à la p. 146.

288. B. GASSOWSKA, Maternus Cynegius, *Praefectus Praetorio Orientis* and the Destruction of the Allat Temple in Palmyra, *Archeologia* 33, 1982, p. 107-123.

289. D. ROQUES, *Synesios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris 1987, p. 320.



On retrouve sur tout le pourtour de la Méditerranée des statues ou des bas-reliefs endommagés. Parmi les objets détruits dont on ne retrouve pas la trace, il faut évoquer ceux qui étaient en métal. Les statues présentes dans les temples et qui avaient reçu un culte étaient particulièrement visées. Depuis le temps de Constantin jusqu'à celui de Constant II au VII<sup>e</sup> siècle l'attitude à l'égard des statues en métal précieux trouvées dans les temples a été constante : méprisons l'idole et gardons le métal. Tous les objets en métal en provenance des temples furent recyclés. Socrate rapporte qu'à Alexandrie, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, les temples furent rasés jusqu'au sol, les images de dieux fondues pour en faire de la vaisselle et d'autres instruments utiles à l'Église d'Alexandrie<sup>290</sup>. L'armée qui présidait à la destruction du mobilier du temple d'Isis à Philae, transformé en chapelle chrétienne, fut chargée de rapporter à Constantinople pour y être fondu tout objet en métal précieux.

On sait grâce à Eusèbe que Constantin fit main basse sur tous les objets de métal dans les temples dont il avait ordonné la destruction. La *Vita Constantini* mentionne qu'il dépouilla de leurs métaux précieux les statues recouvertes d'or ou d'argent et qu'il fit ensuite saisir les statues de bronze. Eusèbe semble faire allusion à des statues colossales puisqu'il fallut user de cordes pour les faire tomber. Il compare enfin ces statues traînées par une corde aux captifs, montrant ainsi l'humiliation des divinités<sup>291</sup>. Or un graffiti trouvé dans un hypogée de la Via Paisiello à Rome dessine assez précisément ce que décrit Eusèbe. Publié par J. B. de Rossi en 1865, il montre un homme faisant tomber une statue de son piédestal avec une corde tandis qu'un autre homme semble lui jeter une pierre<sup>292</sup>. De Rossi interprète la statue comme une idole, probablement une statue de Jupiter. Il pense que le graffiti dépeint un événement contemporain, survenu à Rome. De Rossi proposait d'y voir une allusion aux événements qui ont suivi la victoire de Théodose sur Eugène en 394. La défaite du parti païen à Rome aurait en effet pu s'accompagner de représailles sur les statues divines<sup>293</sup>. La même idée est reprise par C. Carletti qui lie la scène aux actions des empereurs contre l'idolâtrie à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>294</sup>. Plus récemment P. Stewart a montré que ce graffiti peut correspondre à la description du sort des statues lors d'une *damnatio memoriae*<sup>295</sup>. Il existait dans le monde romain une tradition d'élimination physique des statues dont on a un exemple pour Eutrope, dont la disgrâce en 399 a entraîné l'ordre de détruire toutes les statues le représentant<sup>296</sup>. Quand une *damnatio memoriae* avait été prononcée, on faisait alors subir à la statue des outrages similaires à ceux subis par le corps du défunt. Ces violences à l'encontre des objets étaient très ritualisées et ne correspondaient pas à des attaques aveugles ou spontanées de la foule. Les individus étaient appelés à participer à l'élimination des représentations et du nom des damnés. Ces rites de violence étaient bien connus des Romains qui en connaissaient aussi les limites. S'attaquer aux statues d'em-

290. SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique*, 5, 16, p. 289-290.

291. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vita Constantini*, III, 54, p. 107.

292. J. B. DE ROSSI, Un esplorazione sotteranea sulla via Salaria Vecchia, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1865, p. 4 (Fig. 13).

293. *Ibid.*, p. 6.

294. C. CARLETTI, L'ipogeo anonimo della Via Paisiello sulla Salaria Vetus, *Rivista di archeologia cristiana* 47, 1971, p. 99-117, à la p. 112.

295. STEWART, The Destruction of Statues in Late Antiquity, cité *supra* n. 253, p. 173-177.

296. *CTh* IX, 40, 17, p. 505.

pereurs encore vivants en espérant l'annonce prochaine de leur remplacement pouvait se révéler dangereux. Cette tradition – très vivante encore à la fin de l'Antiquité – de s'en prendre aux statues pour exprimer une condamnation politique a plus d'une fois dépassé le cadre légal de la *damnatio memoriae*, comme le révèle le bris de statues à Antioche en 387.

Les gestes iconoclastes des chrétiens contre les idoles relèvent du même rituel. Sulpice Sévère nous renseigne sur les difficultés techniques rencontrées dans l'attaque des statues. Il fallait d'abord les faire tomber de leur piédestal, une tâche difficile dans le cas de très grandes statues. Martin voulut renverser une idole placée au sommet d'une colonne. Mais il ne savait comment s'y prendre et n'avait pas de matériel avec lui. Son problème fut résolu, explique le texte hagiographique, par un objet venu du ciel qui écrasa la statue<sup>297</sup>.

Les statues pouvaient être lapidées ou jetées à bas de leur piédestal, elles étaient ensuite livrées à la mutilation. La décapitation était assez systématique, et assez aisée lorsque la tête et le cou avaient été faits en deux parties. Cette séparation fréquente des têtes et des corps au moment de la fabrication permettait de remodeler ensuite à moindre frais les statues de magistrats ou d'empereurs<sup>298</sup>.

Le traitement que les statues divines subissent fait en plus écho à la croyance que ces objets étaient habités par les divinités elles-mêmes qui s'en servaient comme poste d'observation. Pour retirer symboliquement à la divinité d'éventuels moyens d'action, on mutilait les mains et les pieds. Pour lui ôter ses moyens d'observation ou de parole, on s'attaquait aux organes des sens. C'est pourquoi les visages étaient souvent burinés. Les statues ainsi mutilées étaient ensuite enterrées ou jetées au fond d'un puits. Parfois, les morceaux étaient délibérément dispersés comme pour empêcher toute reconstitution de l'objet et de ses pouvoirs. Le soin apporté à cet ensemble de gestes fait penser que les statues étaient réellement perçues comme dangereuses par ceux qui les mutilaient. Il ne s'agissait pas simplement de les mettre hors d'usage ou de priver les païens de leur rendre un culte, il y avait parfois un acharnement sur la statue qui prouve une peur réelle.

On trouve une illustration de cet acharnement dans la façon dont les bas-reliefs de Philae ont été burinés. Dieux et pharaons furent traités sur un pied d'égalité, comme l'explique P. Nautin : « On n'a pas martelé la coiffure des personnages ni les objets qu'ils tenaient à la main ; on ne s'en est pris qu'aux parties vivantes. À certains endroits même, seuls ont été attaqués la tête, les bras et les jambes, c'est-à-dire les parties du corps par lesquelles ils pouvaient agir. [...] Il s'agissait moins de faire disparaître les traces de l'ancien culte que d'empêcher les démons d'exercer leur action malfaisante. Par un procédé qui n'était pas

297. SULPICE SÉVÈRE, *Dialogues*, III, 9, p. 206 ; STANCLIFFE, *Saint Martin*, cité *supra* n. 174, p. 338 : « Such columns are a speciality of Roman Gaul. The figure on the top is typically a horseman, identified with Taranis-Jupiter, whose horse rests its front legs on a giant with a serpent's tail. Carved quadrilateral and octagonal blocks of these monuments have been found with the Touraine at Yzeures, on the Creuse. »

298. C. FOSS, Stephanus, Proconsul of Asia, and Related Statues, *Okeanos. Essays Presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students*, éd. C. MANGO, O. PRITSAK, Cambridge 1983 (Harvard Ukrainian Studies 7), p. 196-219 (= *History and Archaeology of Byzantine Asia Minor*, Aldershot 1990, III). À propos de statues de magistrats dont le torse semblable montre la fonction, la tête était rajoutée au fur et à mesure des commandes.

différent de l'envoûtement magique, on croyait les immobiliser en mutilant leurs effigies<sup>299</sup>. » Une étude précise de la méthode employée par l'armée révèle différentes techniques de martelage : « L'effigie a été tantôt soigneusement bouchardée dans le sens vertical, tantôt lacérée avec un instrument tranchant et cela dans des sens divers suivant les effigies, tantôt criblée de trous avec un outil ou une arme pointus, tantôt frappée de coups qui ont provoqué des éclats<sup>300</sup>. »

De très nombreuses statues ont connu la mutilation durant les siècles de la fin de l'Antiquité. Des tentatives furent parfois faites aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles pour protéger les statues. Une inscription célèbre les temps heureux qui ont permis au *consularis* Palladius de transférer au forum de Vérone une statue qui avait été jetée à bas et qui gisait misérablement au Capitole, *in Capitolio diu iacentem*<sup>301</sup>. En 472/473, le préfet de la Ville, Anicius Acilius Aginatus Faustus, fit restaurer la statue de Minerve qui se tenait devant la Curie romaine depuis l'époque de Néron et qui avait été endommagée lors de la guerre civile opposant Anthemius à Ricimer<sup>302</sup>. Un très petit nombre de statues a réussi à traverser les siècles quasiment sans atteinte, telle la statue équestre de Marc-Aurèle à Rome, dont il faut toutefois souligner qu'elle passait pour être celle de Constantin, ce qui explique peut-être son sort privilégié (Fig. 14). De même que les temples étaient transformés en églises, certaines statues reçurent une *interpretatio christiana* ou furent même marquées au front du signe de la croix<sup>303</sup> (Fig. 15). Leur christianisation leur assura un avenir au sein d'un monde de plus en plus oublieux de son passé païen. Les derniers siècles de l'Antiquité tardive transmièrent donc au Moyen Âge le souvenir des statues jetées à bas et des destructions de temples qui devinrent un thème non seulement de la littérature hagiographique, comme la Légende dorée, mais aussi des artistes<sup>304</sup>. On peut ainsi voir une statue précipitée de son piédestal dans une mosaïque et sur la Pala d'Oro à la basilique Saint-Marc de Venise (Fig. 16), tandis que c'est une statue d'Aphrodite qui est jetée au bas de sa colonne dans une peinture murale de l'église de Bojana, près de Sofia. Si la tradition du bris de statue fut préservée comme un souvenir important des étapes de la christianisation, les statues qui avaient échappé se sont trouvées de facto assimilées à des statues chrétiennes. Les *Libri Carolini* se plaignent de ce que les chrétiens prennent des statues impériales pour la représentation de la Vierge

299. NAUTIN, La conversion, cité *supra* n. 242, p. 25.

300. *Ibid.*, p. 24.

301. CIL V, 3332 = Dessau 5363 ; ces temps heureux se passent sous Gratien et Théodose (379-383) ; PIETRI, Une aristocratie, cité *supra* n. 246.

302. CIL VI, 526, col. 1664 : « *Simulacrum Minerbae, abolendo incendio tumultus civilis igni tecto cadente confractum, Anicius Acilius Aginatus Faustus v. c. et inl. praef. urbi, vic. sac. iud., in melius integro proviso pro beatitudine temporis restituit.* » Commentaire dans FRA-SCHETTI, La conversione da Roma, cité *supra* n. 255, p. 157-169.

303. Ø. HJORT, Augustus Christianus – Livia Christiana : Sphragis and Roman Portrait Sculpture, *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium*, éd. L. RYDÉN, J. O. ROSENQVIST, Stockholm 1993, p. 99-112 ; C. MARINESCU, Transformations : Classical Objects and their Re-Use during Late Antiquity, *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, éd. R. W. MATHISEN, H. S. SIVAN, Aldershot 1996, p. 285-295 ; R. M. ROTHUS, *Corinth : the First City of Greece. An Urban History of Late Antique Cult and Religion*, Leyde 2000, p. 119-125.

304. K. MAJEWSKI, L'iconophobie et la destruction des temples, des statues des dieux et des monuments des souverains dans le monde gréco-romain, *Archeologia* 15, 1964, p. 63-83 (en polonais avec résumé français).

Marie ou des saints<sup>305</sup>. On trouve dans certaines églises comme l'église Sainte-Agnès-hors-les-Murs à Rome des statues païennes christianisées<sup>306</sup>.

\*            \*

\*

### **Est-il possible, pour conclure, d'élaborer les grandes lignes d'une chronologie de ces destructions ?**

Cette étude reste une ébauche mais il semble possible de dégager une chronologie et de tirer quelques conclusions. Dans le cas des temples comme dans celui des statues, on constate un échec de la tentative de sécularisation mise en place au IV<sup>e</sup> siècle. Il demeure cependant important de souligner la tentative qui a été faite pendant presque deux siècles pour sauvegarder ce qui dans l'architecture et la statuaire antique avait été une source de prestige en le dissociant de la sacralité païenne<sup>307</sup>. L'enjeu pour les empereurs comme pour les élites était avant tout de pouvoir continuer à exprimer selon les modes traditionnels la gloire personnelle et celle de l'Empire.

La conversion au christianisme des empereurs et des élites de l'Empire n'a pas eu de répercussions immédiates dans ce domaine. Constantin n'a pas, en raison de sa conversion, cessé de faire ériger des statues honorifiques à sa gloire. On ne voit pas pourquoi il l'aurait fait. Ses successeurs jusqu'à Héraclius ont continué à faire ériger des colonnes surmontées de statues jusqu'au début du VII<sup>e</sup> siècle<sup>308</sup>. Constantin a inauguré cependant un nouveau rapport à la statuaire religieuse païenne, en imposant un frein aux sacrifices, que ses successeurs transformèrent en interdit. En installant dans des espaces publics à Constantinople des statues en provenance de temples, il a inauguré une désacralisation de la statuaire religieuse païenne qui s'est amplifiée au cours du IV<sup>e</sup> siècle avec, d'une part, la fermeture des temples et, d'autre part, la conversion progressive de l'aristocratie au christianisme. Les historiens ecclésiastiques Socrate et Sozomène ont analysé la politique de Constantin concernant les statues importées à Constantinople précisément en terme de désacralisation<sup>309</sup>. C'est aussi en ces termes que l'historien

305. *Opus Caroli Regis Contra Synodum (Libri Carolini)*, éd. A. FREEMAN, Hanovre 1998 (MGH. Concilia, t. II, suppl. I), p. 407-407.

306. MAJEWSKI, L'iconophobie, cité *supra* n. 304, p. 73, n. 35 ; L. DE LACHENAL, *Spolia. Uso e reimpiego dell'antico dal III al XIV secolo*, Milan 1995.

307. Cl. LEPELLEY, De la cité antique à la cité tardive : continuités et ruptures, *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du II<sup>e</sup> siècle à l'avènement de Charlemagne*, éd. Cl. LEPELLEY, Bari 1996, p. 5-13 : « La cité, privée de son vieux fondement païen, mais sans justification chrétienne, devint pour un temps une entité sécularisée, dépourvue de référence religieuse. »

308. J.-P. SODINI, Images sculptées et propagande impériale du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle : recherches récentes sur les colonnes honorifiques et les reliefs politiques à Byzance, *Byzance et les images*, éd. A. GUILLOU, J. DURAND, Paris 1994, p. 42-94.

309. SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique*, I, 16, p. 55 : « τὰ γοῦν ἀγάλματα κόσμον τῇ Κωνσταντινοπόλει δημοσία προὔτίθει » ; SOZOMÈNE, *Histoire Ecclésiastique*, II, 5, 4, p. 57 : « τὰ δὲ ἐν χαλκῷ θαυμασίως εἰργασμένα πάντοθεν εἰς τὴν ἐπώνυμον πόλιν τοῦ αὐτοκράτορος μετεκομίσθη πρὸς κόσμον » ; DAGRON, *Constantinople imaginaire*, cité *supra* n. 129, p. 133, note 27.

païen Zosime a analysé le déplacement vers Constantinople de statues consacrées aux divinités<sup>310</sup>. Cette sécularisation a permis de transformer le paysage urbain de façon substantielle entre la fin du IV<sup>e</sup> siècle, date de la fermeture des temples et le milieu du V<sup>e</sup> siècle. Des statues sont venues embellir les *fora* et les thermes, d'autres ont décoré les grandes villas des élites sociales. Cette sécularisation ne s'est pas produite partout. Dans certaines cités, le maintien d'une forte communauté païenne combiné avec une prédication incitant les chrétiens à se débarrasser des idoles et de leurs autels a pu conduire au contraire à la destruction des statues et des temples. Il faut se pencher sur l'histoire particulière de chaque communauté pour comprendre le déclenchement de ces épisodes destructeurs. Ils sont d'autant plus violents que les lieux et les objets visés ont une connotation religieuse très forte pour une grande partie de la population et que leur signification religieuse n'échappe pas aux chrétiens. C'est pourquoi les destructions du IV<sup>e</sup> siècle ont davantage marqué les esprits que celles qui sont survenues au VI<sup>e</sup> siècle.

Après cette période de sécularisation et de destruction ponctuelle de certains temples et de leur contenu, qui culmine à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et se poursuit au V<sup>e</sup> siècle, vient une période au cours de laquelle on assiste à une profonde transformation du goût. Celui pour la statuaire antique diminue tandis que les règles de l'urbanisme romain s'estompent. Certes, il y a des nostalgiques, tels ces philosophes qui font le tour des anciens sanctuaires de Syrie ou d'Asie Mineure<sup>311</sup>, ou ces quelques collectionneurs de belles statues dont on connaît encore des exemples au début du VI<sup>e</sup> siècle. Mais dans l'ensemble, l'époque qui s'étend sur un large VI<sup>e</sup> siècle est celle des changements de décor. Lorsqu'un tremblement de terre met à bas l'ancien cadre urbain, les temples ne sont pas relevés, même s'ils avaient été préservés lors de la période précédente. Les sites des temples sont progressivement investis par les églises, sauf dans quelques villes comme Rome où le contrôle sur les biens publics demeure fort. Le changement est encore plus flagrant pour la statuaire en ronde-bosse. Tandis qu'au début du VI<sup>e</sup> siècle, Rome avait encore, au témoignage de Cassiodore, un peuple de statues<sup>312</sup>, lors de la guerre gothique, les soldats byzantins n'hésitent pas à briser les antiques statues du Mausolée d'Hadrien pour s'en servir comme projectiles au cours d'une attaque des troupes gothiques<sup>313</sup>.

Constantinople comme Rome disposaient encore au Moyen Âge d'une impressionnante collection de statues que faute de repères culturels les passants avaient beaucoup de mal à identifier correctement<sup>314</sup>. Ce n'était sans doute pas le cas ailleurs. De la forêt de statues érigées au cours de l'Antiquité, les siècles du Moyen Âge n'ont vu que quelques bosquets et nous n'avons plus que des taillis. La sculpture en ronde-bosse qui avait permis à des générations d'honorer les dieux comme les puissants de ce monde a été remplacée par d'autres formes d'art. Elle n'est pas morte d'un coup mais elle s'est éteinte doucement aux V<sup>e</sup> et

310. ZOSIME, *Histoire Nouvelle*, V, 24, cité *supra* n. 255, p. 37.

311. M. TARDIEU, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain-Paris 1990.

312. CASSIODORE, *Variae*, VII, 13, cité *supra* n. 247, p. 272-273 : « *populus copiosissimus statuarum* ».

313. PROCOPE, *Guerre Gothique*, V, 22, 22-23, cité *supra* n. 246, p. 216.

314. Ces statues avaient perdu leur fonction commémorative et furent réinterprétées en un sens chrétien ou allégorique : DAGRON, *Constantinople imaginaire*, p. 127-156.



VI<sup>e</sup> siècles. Elle est restée marquée par le monde païen qui l'avait exaltée et n'a pas réussi sa christianisation comme a pu le faire la mosaïque<sup>315</sup>. Il faut enfin lier le phénomène de l'extinction de la statuaire à celui plus large d'un abandon des espaces publics, comme les théâtres ou les agoras. La statuaire monumentale requiert en effet de grands espaces, espaces de réception dans les riches villas<sup>316</sup>, places ou vastes bâtiments publics en ville. Elle disparaît en même temps qu'eux<sup>317</sup> dans les cités qui sont profondément transformées dans les premiers siècles du Moyen Âge<sup>318</sup> et subsiste là où ces espaces ont été en partie préservés, comme à Rome<sup>319</sup> et à Constantinople<sup>320</sup>.

Béatrice Caseau  
(Université Paris IV)

315. Une statuaire monumentale chrétienne a probablement existé dès le quatrième siècle (Sozomène mentionne une statue du Christ mutilée par des païens sous le règne de Julien : *Histoire Ecclésiastique*, V, 21, p. 227-228) mais elle n'a pas été retenue comme mode d'expression favori.

316. S. P. ELLIS, The End of the Roman House, *American Journal of Archaeology* 92, 1998, p. 565-576 ; SODINI, Habitat de l'Antiquité, cité *supra* n. 260, p. 518.

317. Les théâtres et hippodromes abandonnés dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle servent aussi de réserve de pierres pour les nouvelles constructions religieuses, telle l'église de l'évêque Marianos à Gerasa qui utilise en remploi des gradins de l'hippodrome en 570 : M. GAWLIKOWSKI, A. MUSA, The Church of Bishop Marianos, *Jerash Archaeological Project*, cité *supra* n. 113, p. 137-161 ; le théâtre nord cessa d'être utilisé au V<sup>e</sup> siècle, toute cette zone fut abandonnée et les colonnes du *decumanus* réutilisées au VI<sup>e</sup> siècle dans la construction de l'église de l'évêque Isaïe, construite entre 540 et 611 et probablement dans celle d'une église octogonale construite sur un ancien temple : ZAYADINE, The Jerash Project for Excavation and Restoration, *ibid.*, p. 7-27. Sur les transformations de la ville : J. SEIGNE, Jérash romaine et byzantine : développement urbain d'une ville provinciale orientale, *Studies in the History and Archaeology of Jordan IV*, Amman 1992, p. 331-341.

318. Sur la privatisation des espaces publics : H. KENNEDY, From Polis to Madina : Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria, *Past and Present* 106, 1985, p. 3-27 ; T. W. POTTER, *Towns in Late Antiquity. Iol Caesarea and its Context*, Londres 1995 ; H. SARADI-MENDELOVICI, The Demise of the Ancient City and the Emergence of the Mediaeval City in the Eastern Roman Empire, *Échos du Monde Classique/Classical Views* 32, n.s. 7, 1988, p. 365-401 ; EAD., The Dissolution of the Urban Space in the Early Byzantine Centuries : the Evidence of the Imperial Legislation, *Σύμμεκτα* 9, 1994 (= *Μνήμη Δ. Α. Ζακυθηνού*), p. 295-308 ; EAD., Privatization and Subdivision of Urban Properties in the Early Byzantine Centuries : Social and Cultural Implications, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 35, 1998, p. 17-43 ; *Towns in Transition. Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, éd. N. CHRISTIE, S. T. LOSEBY, Aldershot 1996.

319. R. KRAUTHEIMER, *Rome. Profile of a City, 312-1308*, Princeton 1980 ; J. B. LLOYD, Sixth-Century Art and Architecture in "Old Rome" : End or Beginning ?, *The Sixth Century : End or Beginning ?*, p. 224-235.

320. C. MANGO, Ancient Spolia in the Great Palace of Constantinople, *Byzantine East, Latin West. Art-Historical Studies in Honor of K. Weitzmann*, éd. Ch. MOSS, K. KIEFER, Princeton 1995, p. 645-649 ; sur le maintien jusqu'en 1204 de la collection de statues réunie à l'hippodrome à Constantinople, voir NICETAS CHONIATÈS, *De Signis Constantinopolis*, dans *Nicetae Choniatae Historiae*, éd. J. L. VAN DIETEN, Berlin 1975 (CFHB 11), p. 647-655.

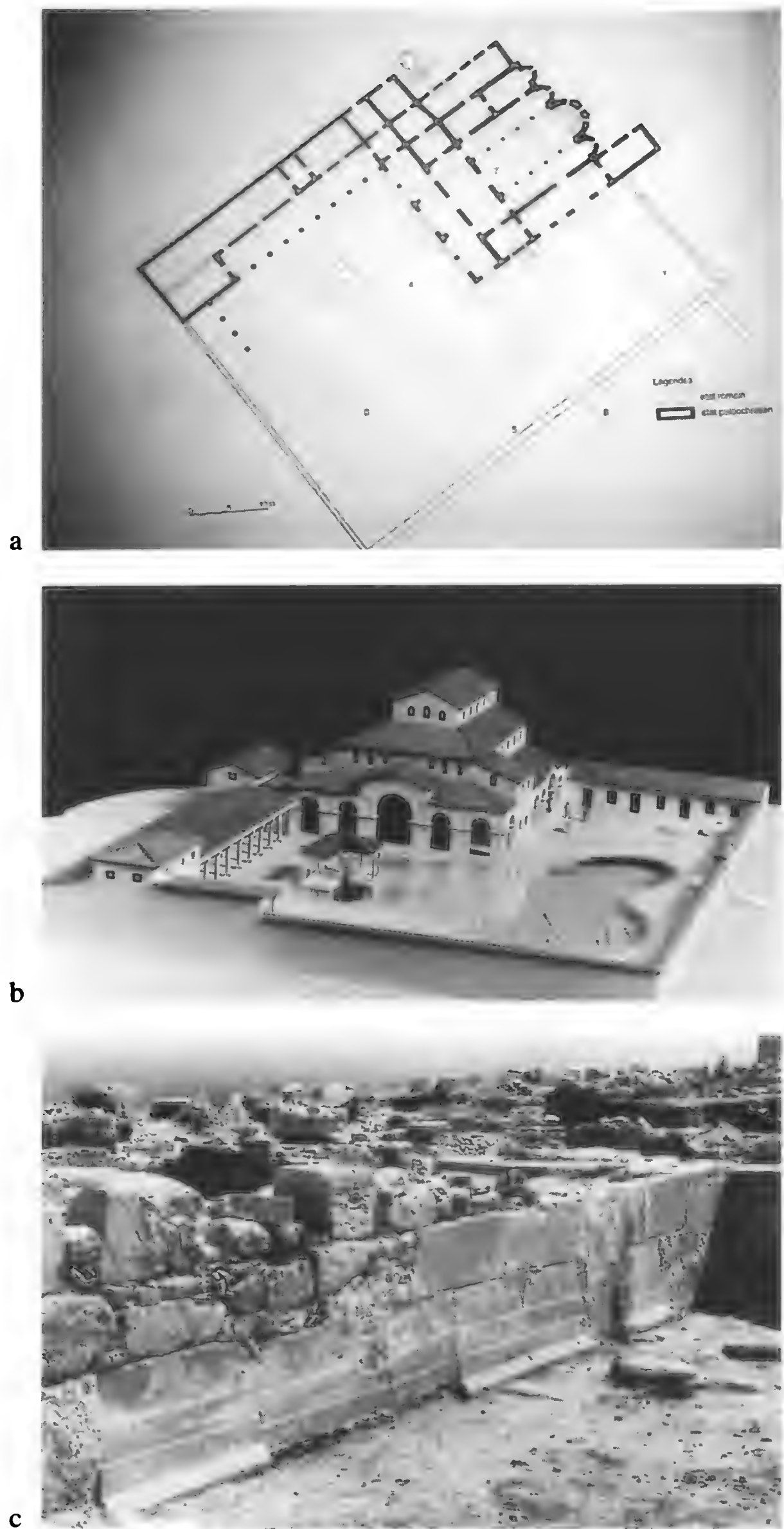


Fig. 1. Amathonte (Chypre) :

- a. Plan du temple et de la basilique chrétienne (VII<sup>e</sup> siècle) qui s'implanta sur le même site
- b. Maquette de la basilique
- c. Photographie des fouilles montrant le remploi des blocs du temple dans les fondations de la basilique.

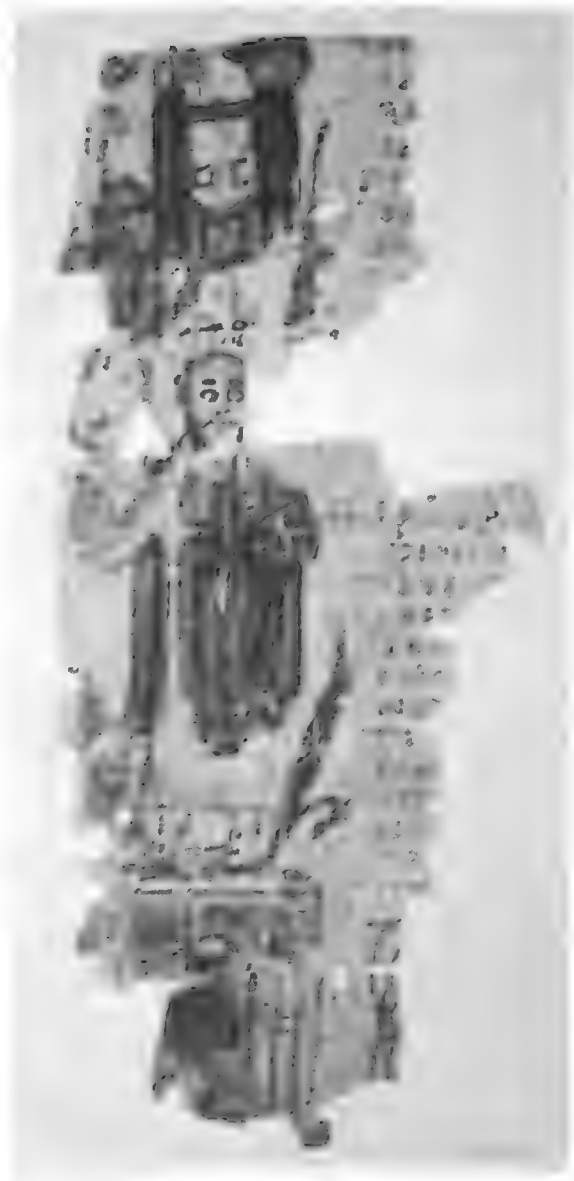


Fig. 2. Théophile se tient debout sur le temple de Sérapis, à l'intérieur duquel se trouve l'idole. Illustration de la *Chronique alexandrine*, Papyrus Golenichev, codex fol. 6v (Égypte, VIII<sup>e</sup> siècle ?), musée Pouchkine, Moscou.

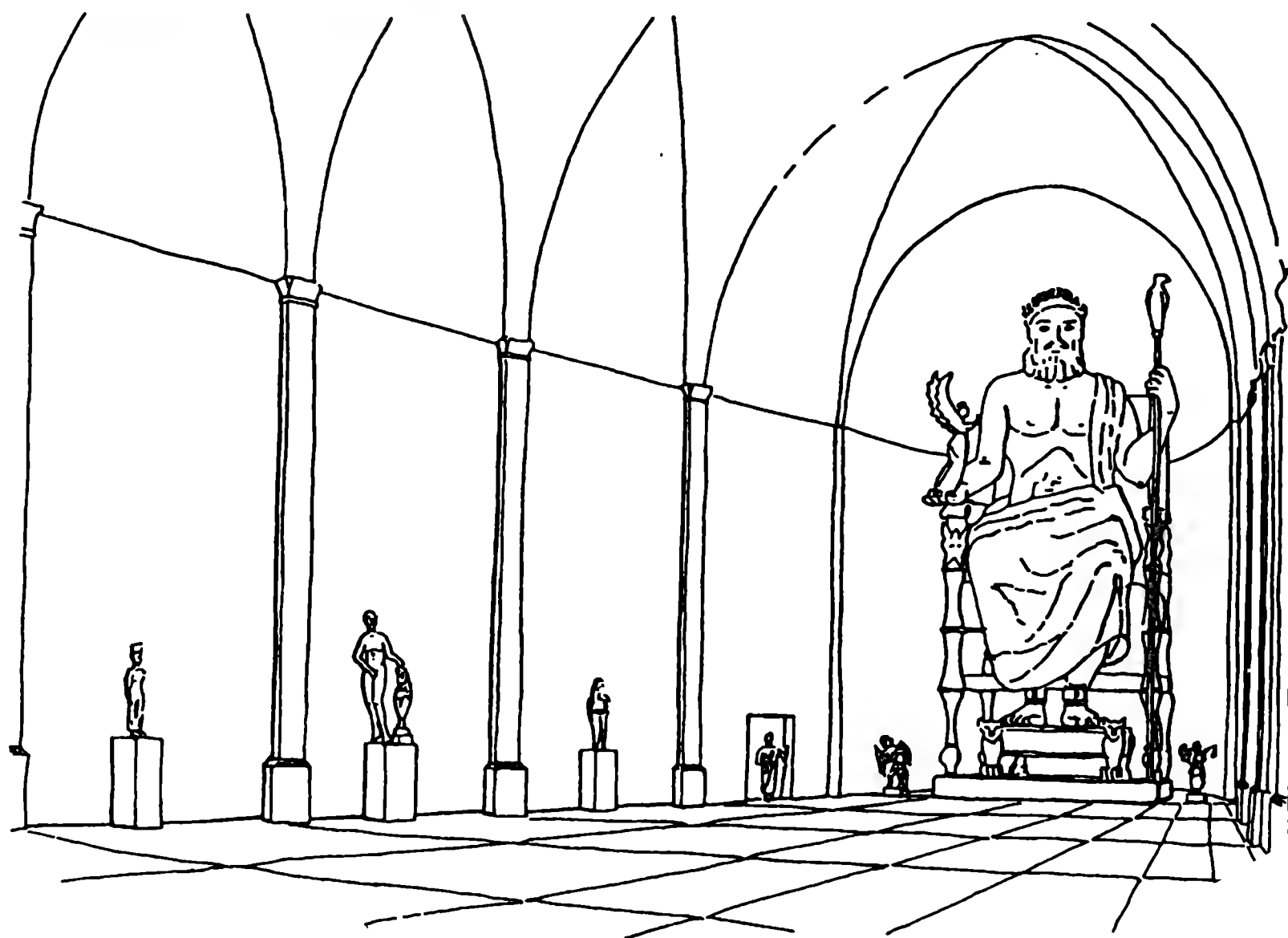


Fig. 3. Reconstitution de la disposition des sculptures au palais de Lausus à Constantinople. Au fond, en provenance du sanctuaire d'Olympie, la statue chryséléphantine de Zeus par Phidias (d'après C. MANGO, M. VICKERS, E. D. FRANCIS, *The Palace of Lausus at Constantinople and its Collection of Ancient Statues*, *Journal of the History of Collections* 4 /1, 1992, fig. 2).



Fig. 4. Photographies prises pendant les fouilles de 1890-1891 sur le site de Chiragan à Martres-Tolosane (extrait du catalogue de l'exposition *Le regard de Rome. Portraits romains des musées de Mérida, Toulouse et Tarragone, Toulouse, 1995*).



Fig. 5. Statue de Diane, musée d'Ostie.

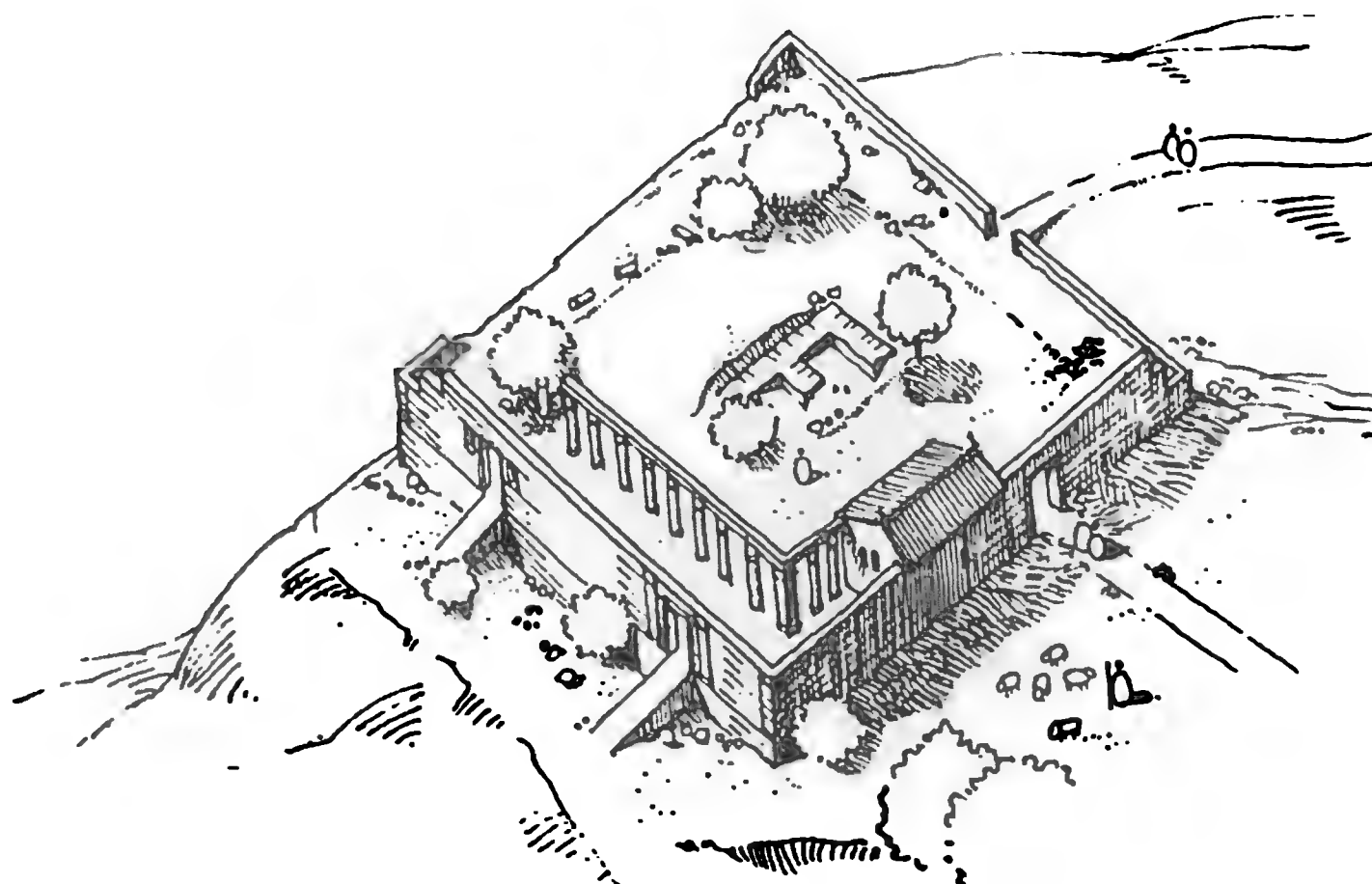
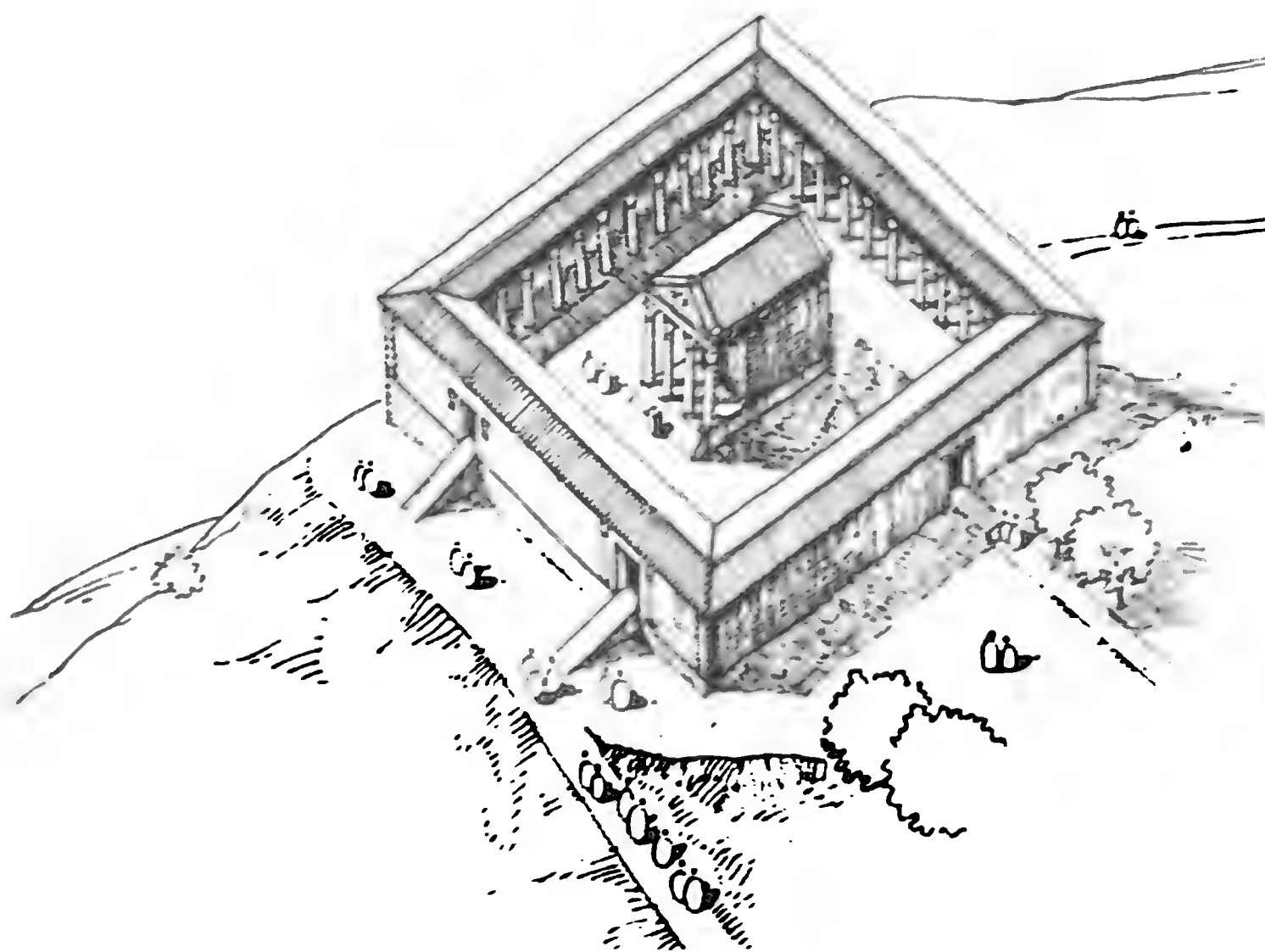


Fig. 6. À Sheik Barakat, temple de Zeus Madbachos sur le mont Koryphaïos : aspect du temple au IV<sup>e</sup> siècle, puis après sa destruction et le pillage des pierres, construction d'une chapelle chrétienne au V<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle (dessins d'O. CALLOT).



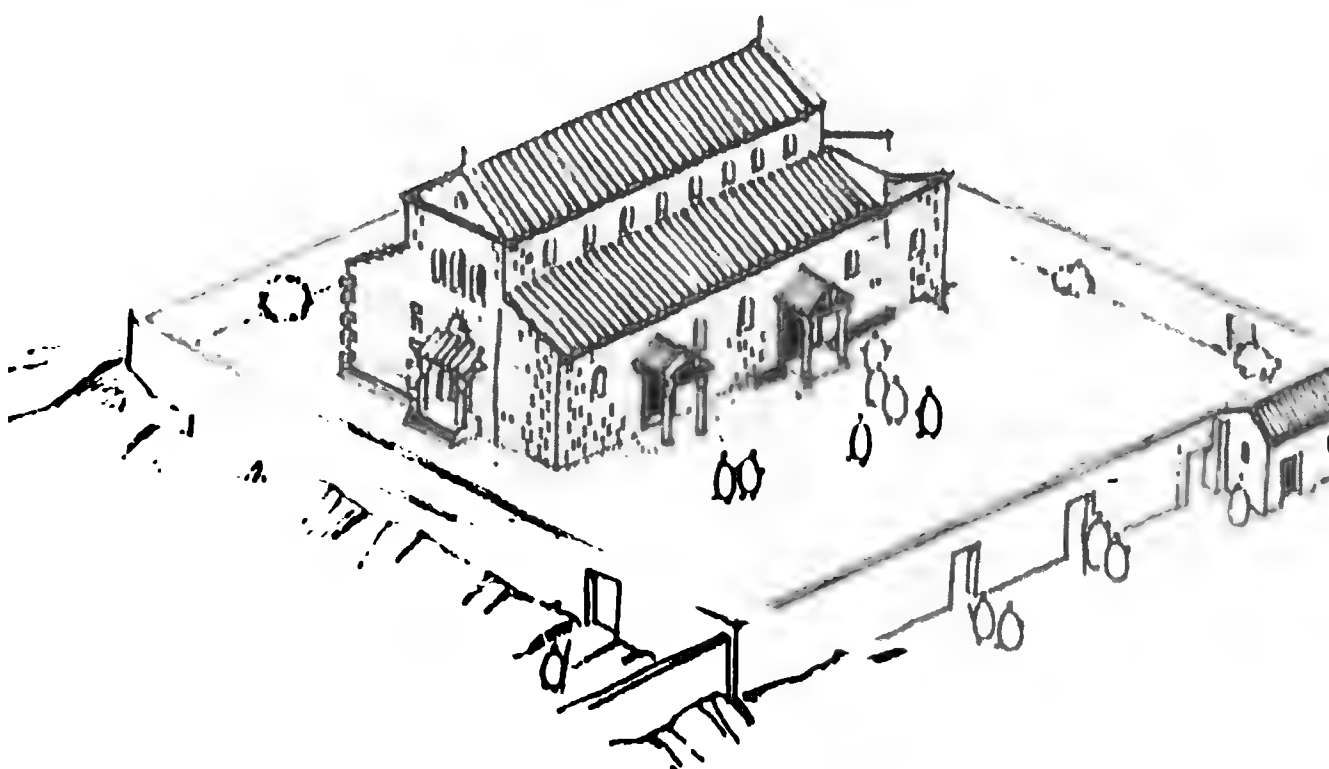
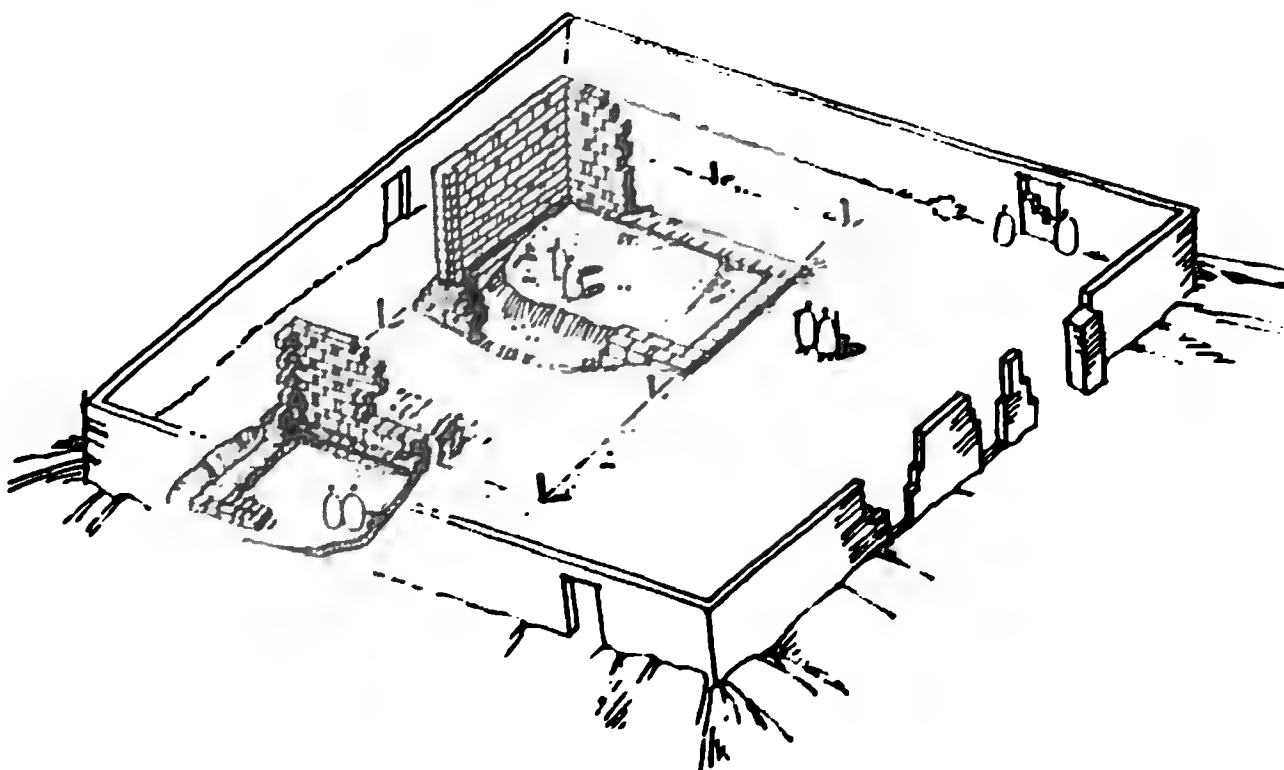
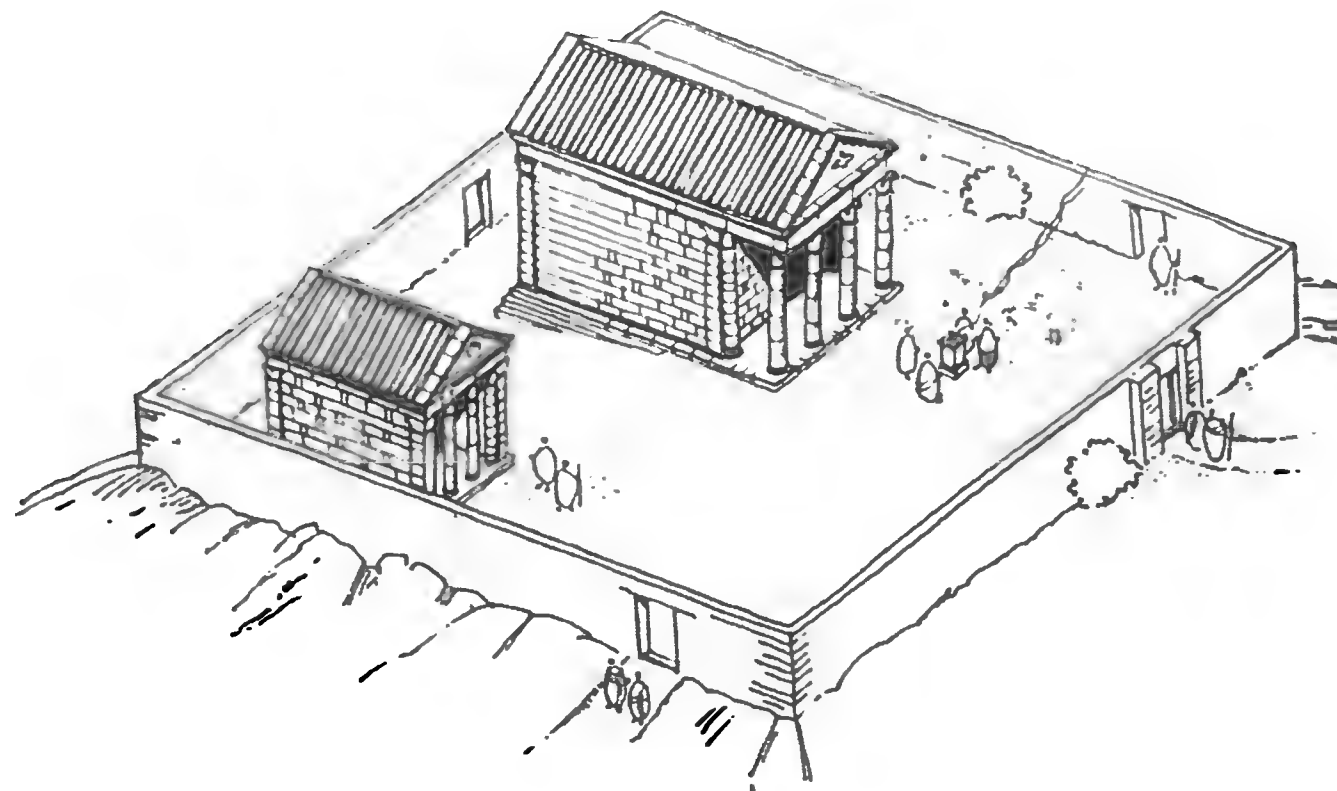


Fig. 7. À Qal'at Kalota : sanctuaire païen (I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècle), destruction et pillage des pierres (début V<sup>e</sup> siècle ?), église chrétienne (courant V<sup>e</sup> siècle ?) (dessins d'O. CALLOT).

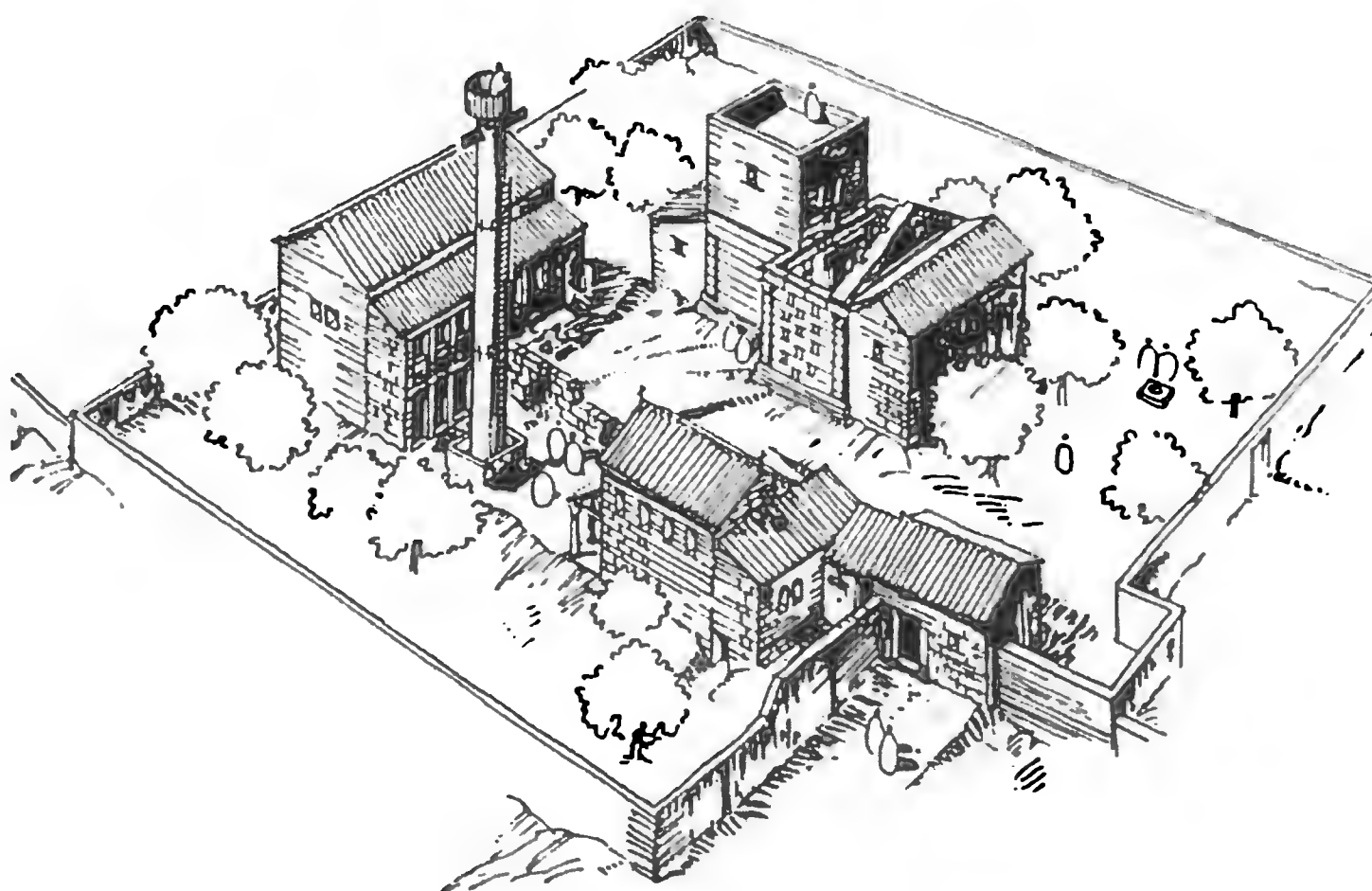
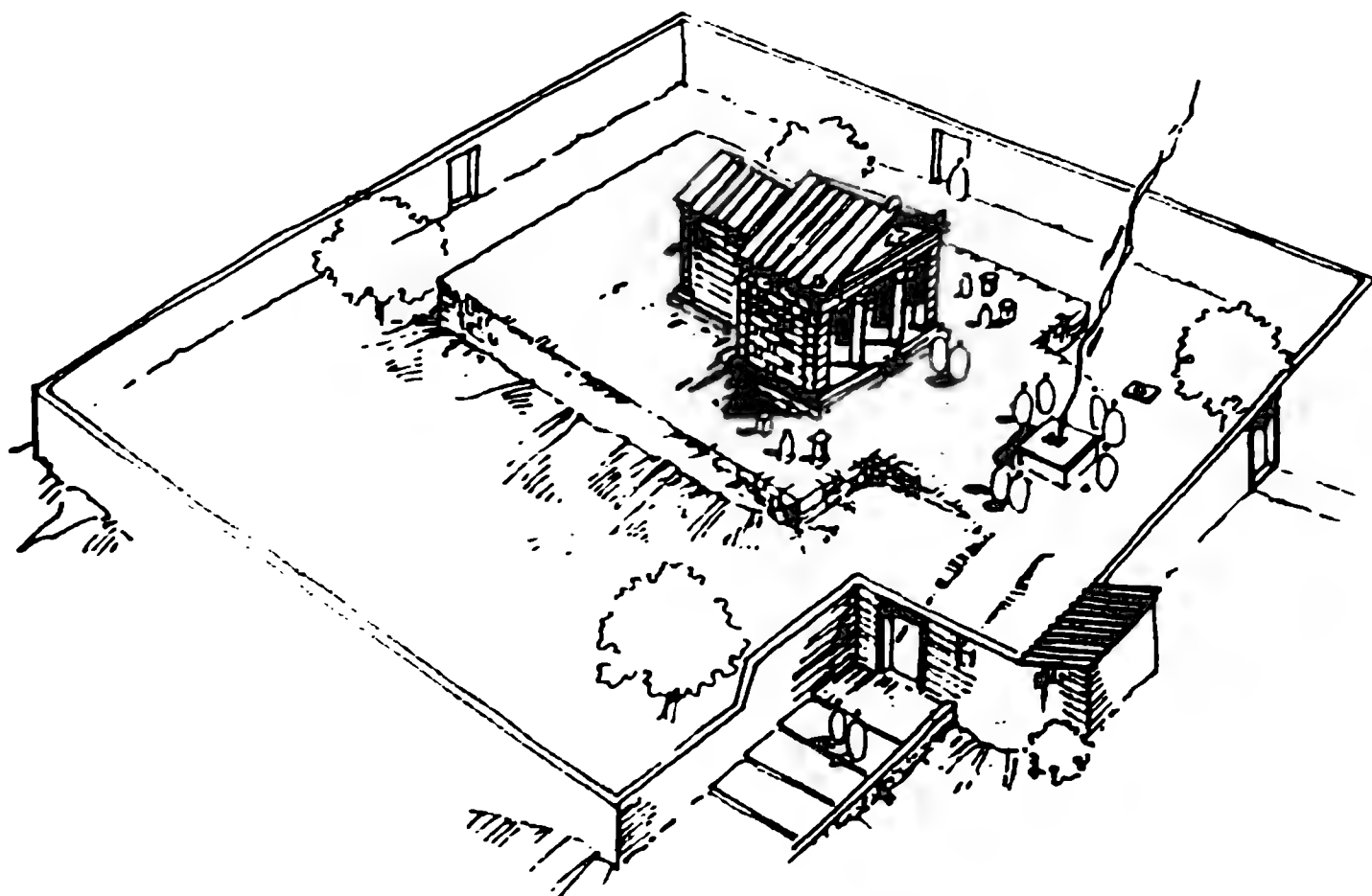


Fig. 8. Djebel Srir : sanctuaire païen (I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècle), aménagement du temple et installation d'un stylite et d'une communauté monastique entre le IV<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle (dessins d'O. CALLOT).



Fig. 9. Sculptures du site de Chiragan,  
musée Saint-Raymond, Toulouse.



Fig. 10. Sculptures enfouies peut-être pour les protéger : tête d'Alexandre (Mithraeum sous San Clemente, Rome), tête de Sérapis, tête de Minerve (Mithraeum, Londres).

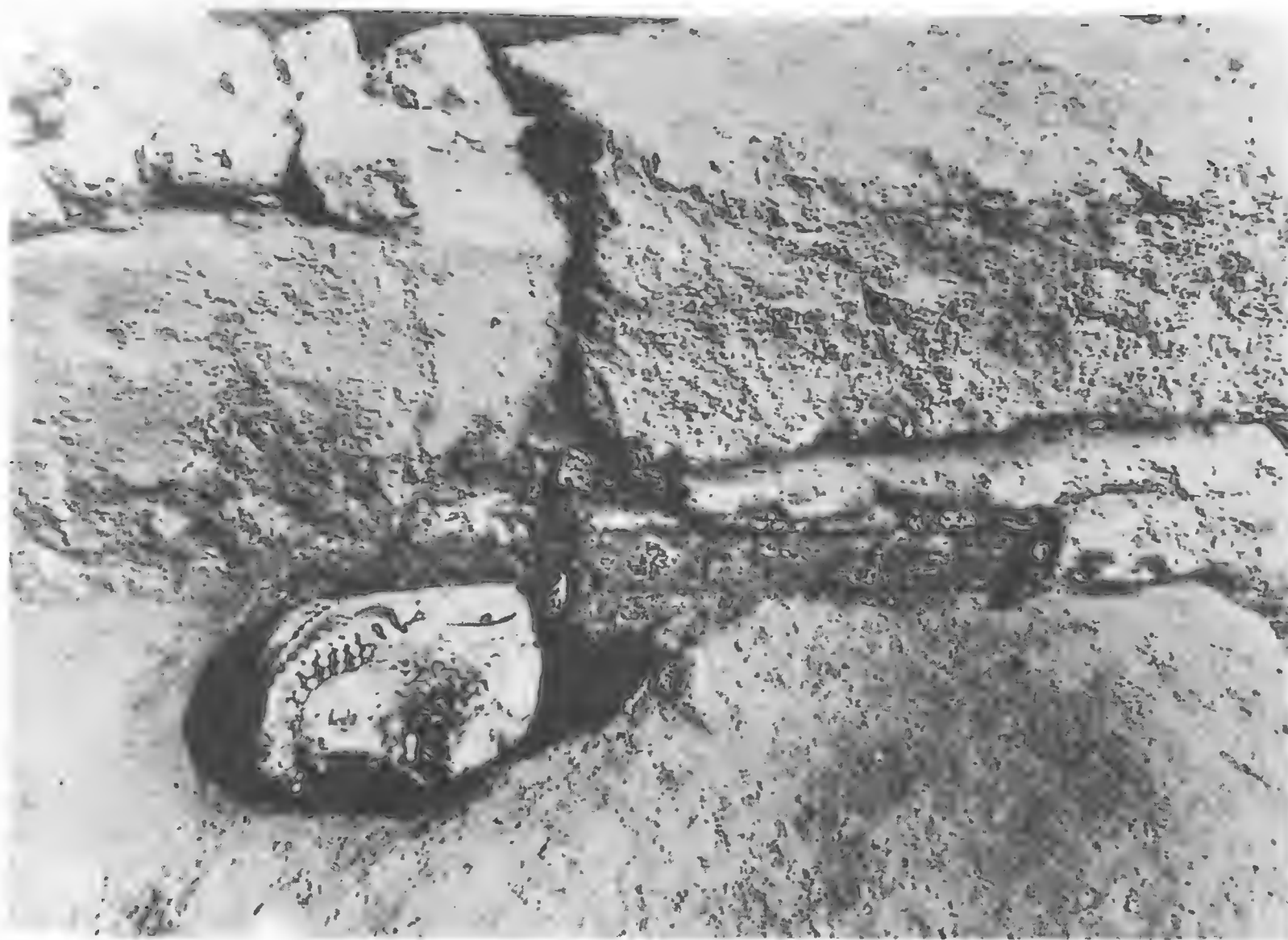


Fig. 11. Aphrodisias : tête de statue enfouie séparément du buste au pied d'un mur.



Fig. 12. Tête brisée en quatre morceaux de l'empereur Trajan, trouvée dans la villa de Chiragan, tête et bras d'une statue colossale mutilée de l'empereur Titus, trouvée dans les fouilles du temple de Domitien à Éphèse.

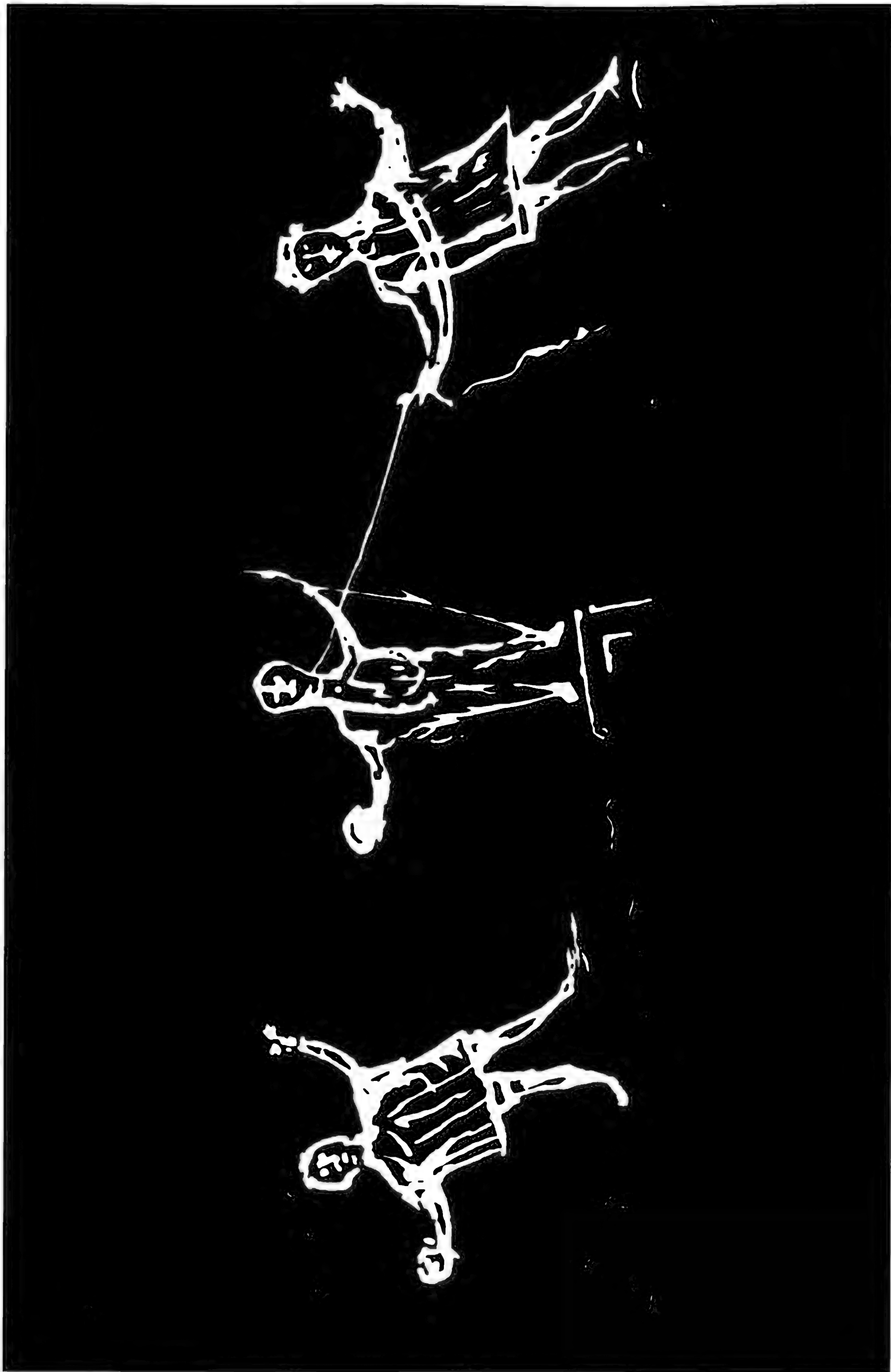


Fig. 13. Graffiti, hypogée de la via Piasello, Rome : chute d'une statue tirée par une corde.





Fig. 14. Statue équestre de l'empereur Marc-Aurèle pris pour Constantin au Moyen Âge, Rome.



Fig. 15. Têtes marquées du signe de la croix, en provenance d'Éphèse et de Corinthe.

·SCYE· ·STSPHILIPP'APKS·



Fig. 16/1. L'apôtre Philippe ordonne la destruction d'une idole qui est tirée à bas de sa colonne par une corde :  
mosaïque de la basilique Saint-Marc à Venise.



Fig. 16 /2. Saint Marc fait tomber une statue, probablement celle du dieu Mars :  
Pala d'Oro, Venise.

# JÉRUSALEM ET CONSTANTINOPLE DANS LA LITTÉRATURE APOCALYPTIQUE

Marie-Hélène CONGOURDEAU

Dans les évangiles, Jésus décourage ses disciples de chercher à connaître la date et le lieu de son retour. Pour la date et l'heure, « nul ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni même le Fils, mais le Père seul » (Mt 24, 36). Quant au lieu, « comme l'éclair part du levant et brille jusqu'au couchant, ainsi en sera-t-il à l'avènement du Fils de l'Homme » (Mt 24, 27). Et pourtant, le retour du Christ se faisant attendre, les spéculations sur la date de la fin du monde ont occupé de nombreux esprits. Plusieurs dates ont été proposées, nécessitant de périodiques remises à jour. Dans la tradition byzantine, la date qui connut le plus grand succès est l'an 7000 de la création du monde : la fin doit rappeler le commencement, or aux yeux de Dieu mille ans sont comme un jour (Ps 89, 4) et le monde fut créé en sept jours (le sabbat venant à la rescousse, quand l'an 6000 fut dépassé, pour reculer l'échéance d'un millénaire).

D'autres spéculations ont trait au lieu de la parousie. Deux villes se disputent, dans la multiforme littérature apocalyptique, l'honneur d'être le siège du retour en gloire du Fils de l'homme : Jérusalem et Constantinople. L'analyse de cette rivalité devrait permettre de mieux cerner les représentations religieuses des Byzantins, les rapports entre les communautés juives et chrétiennes dans l'empire, tant au plan symbolique qu'au plan historique, et l'inscription du sacré dans l'espace puisque tel est le sujet de ce recueil d'études.

## I. JÉRUSALEM, LA CITÉ SAINTE

Jérusalem joue depuis l'origine un rôle de premier plan, cristallisant en elle deux traditions apocalyptiques moins opposées que symétriques. Comme en un miroir, ou en un développement photographique, les mêmes éléments se retrouvent dans les deux traditions, mais ce qui est positif dans l'une est négatif dans l'autre, et vice versa.

### Jérusalem, centre du monde

La centralité de Jérusalem s'enracine dans un verset du prophète Ezéchiel qui compare la ville au nombril de la terre<sup>1</sup> ; elle est reprise par des pseudépigraphes

1. Ez 28, 12 : « Un peuple rassemblé d'entre les nations, et qui habite sur le nombril de la terre. » Cf. *La Caverne des trésors* I, 15.



intertestamentaires, comme les *Oracles sibyllins* qui évoquent « la race divine et céleste des Juifs bienheureux qui habitent la cité de Dieu placée au centre de la terre<sup>2</sup> ». Elle fut christianisée très tôt, à la faveur de la traduction du Ps 73, 12 par les LXX : alors que le texte hébreu porte « Tu as opéré le salut au milieu du pays », le grec traduit en effet « Tu as opéré le salut au milieu de la terre ». Un texte chrétien du IV<sup>e</sup> siècle, référant ce psaume au salut par la Croix, précise que la colline du Golgotha est considérée comme le nombril du monde<sup>3</sup>.

Le thème se retrouve dans l'original syriaque de l'*Apocalypse* du Ps. Méthode (VII<sup>e</sup> s.) : d'après ce texte, « nul peuple et nul empire sous le ciel ne peut soumettre l'empire des chrétiens tant qu'il possède un lieu de refuge dans la Croix vivifiante qui est plantée au centre de la terre<sup>4</sup> ». Ce centre de la terre ne peut être que Jérusalem<sup>5</sup>. Encore au X<sup>e</sup> s., un texte constantinopolitain présente Jérusalem comme le centre du monde : en effet, dans l'*Apocalypse d'André Salos*, l'un des rois apocalyptiques se rend à Jérusalem qualifiée de « nombril de la création » (τὸν ὀμφαλὸν τῆς κτίσεως<sup>6</sup>).

### Rassemblement eschatologique à Jérusalem

Sur la centralité de Jérusalem se greffe le thème d'un rassemblement dans cette ville à la fin des temps. Les racines s'en trouvent chez le deuxième Isaïe, à la faveur d'une interprétation eschatologique du retour d'exil<sup>7</sup>. Mais si les différentes traditions reprennent le thème, elles le jouent selon des variations différentes.

Une première variation annonce que ce sont les Juifs qui se rassembleront alors à Jérusalem. Cette variation connaît elle-même deux versions opposées, ou plus exactement symétriques.

La version juive, reprenant le thème du retour d'exil, voit dans ce rassemblement de tous les dispersés à Jérusalem la revanche du peuple de Dieu. On trouve ce retour eschatologique, lié au thème messianique, dans la littérature intertesta-

2. *Oracles sibyllins* V, 249-250, trad. J. GEFFCKEN, *Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, p. 1123. Cf. 1 *Hénoch* 26, 1 (« le milieu de la terre ») ; *Jubilés* VIII, 12 (« il échut à Sem le milieu de la terre »), 19 (« le mont Sion est le milieu du nombril de la terre »), trad. A. CAQUOT, *ibid.*, p. 500, 675, 677.

3. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse* 13, 28. Cf. P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, p. 57.

4. Cf. la traduction anglaise du texte syriaque par P. J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, éd. D. DE F. ABRAHAMSE, Londres 1985, p. 42-43. Une concaténation de thèmes explique ce passage, qui joint la centralité traditionnelle de Jérusalem au rôle prophylactique de la Croix, au moyen d'un passage par le texte syriaque de 2 Thess 2, 7 (« que seulement ce qui retient [le mystère de l'iniquité, comprendre : l'Antéchrist] soit écarté du milieu ») : ce qui retient l'Antéchrist, c'est la Croix qui n'est pas encore écartée du « milieu », à savoir Jérusalem. Cf. ALEXANDER, *Apocalyptic*, p. 20.

5. Ce qui semble en contradiction avec la datation traditionnelle du texte syriaque du Ps. Méthode (691). En effet, à cette date, la croix ne se trouvait plus à Jérusalem. On peut supposer que cette *Apocalypse* du Ps. Méthode a rassemblé des éléments d'époques diverses, et que ce passage sur la croix appartient à une couche antérieure.

6. *Vie de saint André Salos*, l. 3936, éd. L. RYDÉN, *The Life of St. Andrew the Fool, II : Text, Translation and Notes*, Uppsala 1995 (Acta Universitatis Upsalensis, Studia Byzantina Upsalensia 4.2), p. 270.

7. Is 49, 18 : « Tous se rassemblent, ils viennent vers toi. » Cf. Za 14.



mentaire<sup>8</sup> et midrachique. Un midrach sur le Ps 9<sup>9</sup> dit ainsi : « Constantin bâtit Constantinople, Romulus Rome, Alexandre Alexandrie [...]. Les cités saintes sont devenues un désert, Jérusalem une solitude. Le Saint unique, béni soit-il, les restaurera. Les bâtisseurs de ville n'étaient que des hommes ; ils ont pris fin [...]; de même, les villes par eux fondées seront détruites pour toujours. Cependant le Seigneur [...] rebâtera Jérusalem, Sion et les villes de Juda<sup>10</sup>. »

Dans ce texte d'époque indéterminée (forcément postérieur au IV<sup>e</sup> s.), où Jérusalem et Constantinople apparaissent en miroir (Constantinople est puissante, elle périra ; Jérusalem a péri, elle renaîtra), le rassemblement des Juifs n'est qu'implicite. Des documents plus tardifs sont plus explicites. Au VII<sup>e</sup> s., dans le contexte de la politique anti-juive d'Héraclius (massacre des Juifs de Jérusalem puis baptême forcé), l'*Apocalypse de Zorobabel* met en scène Armilos (nom araméen de Romulus et figure d'Héraclius) qui bat le précurseur du Messie, Nehe-myah fils de Joseph, et s'installe à Jérusalem ; mais le Messie davidique, Menahem, va chercher les fils d'Israël réfugiés dans le désert et les rassemble à Jérusalem où il vainc Armilos<sup>11</sup>. À l'époque de la première croisade, qui ranime pour le peuple juif les menaces du temps d'Héraclius, le récit apocalyptique de rabbi Simon ben Yohay reprend de nombreux thèmes de cette Apocalypse<sup>12</sup>.

Si l'on quitte le terrain apocalyptique pour celui des mouvements messianiques, un document du XIII<sup>e</sup> s., trouvé dans la Géniza du Caire, nous montre la traduction historique de ces spéculations. Il s'agit d'une lettre envoyée par la communauté d'Andravidia dans le Péloponnèse. Selon cette lettre datée de 1257, un messenger est venu annoncer à la communauté juive d'Andravidia que le roi caché (figure messianique) a demandé aux souverains d'Espagne, d'Allemagne, de Hongrie et de France de laisser les Juifs aller à Jérusalem et de garantir leur sécurité ; en conséquence, les Juifs doivent vendre tout ce qu'ils possèdent et aller à Jérusalem rejoindre le roi caché ; selon ce messenger, des milliers de Juifs d'Espagne ont déjà obéi. On a ici la trace d'une effervescence eschatologique qui toucha à cette époque les communautés juives d'Espagne, de Grèce et d'Égypte, et se réfère explicitement au rassemblement eschatologique des Juifs à Jérusalem<sup>13</sup>.

La version chrétienne du rassemblement des Juifs à Jérusalem suit le schéma inverse : dans les derniers temps, un roi juste persécutera les Juifs ; quand l'Empire romain et Constantinople auront disparu, les Juifs relèveront la tête et se

8. Cf. *Oracles sibyllins* V, 414-433, *Écrits intertestamentaires*, p. 1133-1134 (cf. sur ce passage M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948, p. 426-427) ; IV *Esdras*, XIII, 35-50, *Écrits intertestamentaires*, p. 1457-1458 ; *Apocalypse syriaque de Baruch* XL, 1-4, *Écrits intertestamentaires*, p. 1511.

9. Ps 9, 6-7 : « Tu as renversé les païens, fait périr l'impie, effacé leur nom pour toujours et à jamais ; l'ennemi est achevé, ruines sans fin, tu as renversé des villes, et leur souvenir a péri. »

10. Midrach du Ps 9, 6.

11. Cf. I. LÉVI, L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès, *RÉJ* 68, 1914.

12. Éd. B. LEWIS, An apocalyptic vision of Islamic history, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13, 1950 (= *Studies in Classical & Ottoman Islam (7th-16th c.)*, Londres 1976, V).

13. Il s'agit du document 21, T-S LOAN 26, éd. par J. MANN, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, I, Cincinnati 1931, p. 34-38. Cf. S. B. BOWMAN, *The Jews of Byzantium 1204-1453*, Alabama 1985, p. 224-227 ; ID., Messianic Excitement in the Peloponnesos, *Hebrew Union College Annual* 52, 1981.

rassembleront de toute la terre à Jérusalem sous la direction du précurseur de l'Antéchrist qui persécutera les chrétiens ; sous son règne apparaîtra l'Antéchrist que les Juifs accueilleront comme le Messie. On a donc là encore un jeu de miroir : dans l'apocalyptique juive, les Juifs se rassemblent pour accueillir le Messie, dans l'apocalyptique chrétienne, c'est pour accueillir l'Antéchrist.

Ce schéma chrétien tire son origine de la traduction grecque de l'*Apocalypse* du Ps. Méthode : alors que dans l'original syriaque l'Empire romain vainc tous les autres empires, dans la version grecque ce sont les Hébreux seuls qui sont vaincus par l'Empire romain, écho probable des controverses anti-juives de l'époque<sup>14</sup>.

L'*Apocalypse d'André Salos* force le trait. Le moine Épiphanios interroge André sur une tradition populaire (« certains disent ») selon laquelle Dieu doit donner le pouvoir aux Juifs jusqu'à la fin du septième millénaire. André lui répond que Dieu rassemblera les Juifs à Jérusalem à la veille du jugement pour que leur dispersion ne serve plus d'excuse à leur manque de foi ; quand l'Antéchrist arrivera ils croiront en lui, si bien qu'ils n'échapperont pas au châtement. Le rassemblement des Juifs à Jérusalem n'a ici pour objet que de leur dénier toute circonstance atténuante et toute possibilité de salut<sup>15</sup>.

Selon une autre variation sur le rassemblement eschatologique à Jérusalem, ce sont les chrétiens qui se rassembleront. Cette variation s'enracine dans l'*Apocalypse* de Jean, où le diable doit être enchaîné mille ans. Alors aura lieu une première résurrection des justes et des martyrs qui régneront avec le Christ pendant mille ans (Ap 20, 1-6) : les traditions millénaristes se fondent sur ce passage. Le texte biblique ne précise pas où se déroulera ce règne, mais il ne fait pas de doute pour les premiers chrétiens que ce sera à Jérusalem<sup>16</sup>.

### La reconstruction du Temple

L'annonce de la destruction du Temple de Jérusalem par Jésus est un élément important de l'apocalyptique évangélique<sup>17</sup>. La destruction effective du Temple en 70 fut interprétée par les chrétiens comme le signe que l'alliance était passée des Juifs aux chrétiens, puisque les Juifs se voyaient dans l'impossibilité de pratiquer la Loi en sacrifiant dans le Temple<sup>18</sup>. On comprend l'importance du thème de la reconstruction du Temple dans la controverse entre Juifs et chrétiens : si le Temple était rebâti, la parole de Jésus apparaissait comme fausse et la substitution des alliances était infirmée.

Juifs et chrétiens s'accordent pour faire de la reconstruction du Temple un signe de la fin des temps, dans un chassé-croisé entre le messianisme juif et l'apocalyptique chrétienne, entre la figure du Messie et celle de l'Antéchrist.

14. Cf. ALEXANDER, *Apocalyptic*, cité *supra* n. 4, p. 54-55.

15. Sur l'évolution du thème du salut final des Juifs, largement développé à l'époque patristique puis progressivement nié à partir du VII<sup>e</sup> s., cf. G. DAGRON, V. DÉROCHE, Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII<sup>e</sup> siècle, *TM* 11, 1991, p. 42 (Introduction historique. Entre histoire et apocalypse, par G. Dagron).

16. Cf. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 80 s. : « Nous savons qu'une résurrection de la chair arrivera pendant mille ans dans Jérusalem rebâtie, décorée et agrandie... »

17. Cf. Mt 24, 1-3 ; Mc 13, 1-4 ; Lc 21, 6.

18. On trouvera un aperçu des sources patristiques sur le sujet dans J. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews : Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, Berkeley 1983.

Dans le messianisme juif, le Messie lors de sa venue rebâtira le Temple. Ce thème, présent dans les *Oracles sibyllins*<sup>19</sup>, se retrouve dans la littérature midrachique<sup>20</sup> et apocalyptique (*Apocalypse de Zorobabel*).

Mais le thème est surtout développé dans la littérature chrétienne, où la reconstruction du Temple est attribuée à l'Antéchrist. Au IV<sup>e</sup> s., Cyrille de Jérusalem interprète ainsi 2 Thess 2, 4 (l'Antéchrist va « jusqu'à s'asseoir dans le Temple de Dieu »): « Si l'Antéchrist vient aux Juifs comme Christ, il veut aussi être adoré par les Juifs ; afin de mieux les tromper, il fera du Temple un objet de grand soin, donnant à entendre qu'il est lui-même descendant de David, destiné à reconstruire le Temple édifié par Salomon<sup>21</sup>. » Dans un texte syriaque contemporain connu en traduction latine, l'Antéchrist doit reconstruire le Temple de Jérusalem et y recevoir comme Dieu l'hommage de toutes les nations, et faire circoncire tous les hommes selon l'ancienne Loi, à la grande joie des Juifs ; alors toutes les nations viendront vers lui à Jérusalem<sup>22</sup>.

Ces textes sont contemporains de la seule tentative historique certaine de reconstruction du Temple : celle de Julien l'Apostat (figure de l'Antéchrist), dont la motivation essentielle était peut-être de faire mentir la prophétie de Jésus. Cette tentative ne reçut l'aval ni des chrétiens (pour la raison susdite) ni des Juifs, dans la mesure où Julien n'était incontestablement pas le Messie. Un séisme fit échouer la tentative. D'après la tradition chrétienne, le feu venu du ciel empêcha l'entreprise sacrilège, avec l'apparition d'une croix lumineuse dans le ciel<sup>23</sup>.

Le thème continue à courir. Au VII<sup>e</sup> s., Anastase le Sinaïte se fait l'écho d'une rumeur selon laquelle les Arabes ont entrepris de rebâtir le Temple des Juifs<sup>24</sup>. Au XIII<sup>e</sup> s., les *Dernières Visions de Daniel* décrivent le règne de l'Antéchrist qui favorisera les Juifs et rebâtira leur Temple.

### La vraie croix

Dans l'apocalyptique chrétienne issue du Ps. Méthode, l'Antéchrist ne pourra se manifester tant que l'Empire romain possèdera la croix qui se trouve au centre de la terre. Mais le lien entre Jérusalem et la vraie croix est ambivalent.

Après la crucifixion de Jésus, qui eut lieu à Jérusalem sur le Golgotha, la croix disparaît pendant trois siècles. Le Golgotha est après 70 remblayé par les Romains qui y bâtissent un temple de Vénus. Des textes du IV<sup>e</sup> s., peut-être en réaction contre la version constantinienne de l'invention de la croix, se font l'écho de légendes selon lesquelles la croix aurait été enlevée au ciel d'où elle doit apparaître à la fin des temps (cf. Mt 24, 30), ou au paradis où elle a été

19. *Oracles sibyllins* V, 414-433.

20. Cf. *Sifré Deutéronome* 352, 145b ; *Midrach Cantique* 4, 4.

21. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse* 15, 15.

22. Ps. EPHREM, *Sur les derniers temps, l'Antéchrist et la fin du monde*, chap. 7 : cf. ALEXANDER, *Apocalyptic*, p. 136 s.

23. Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 5 contre Julien*. Cf. aussi le dossier syriaque rassemblé par M. VAN ESBROECK, Les signes des temps dans la littérature syriaque, *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 39, 1991 (= *Aux origines de la Dormition de la Vierge*, Londres 1995, III).

24. ANASTASE LE SINAÏTE, *Récits édifiants*, C 3 : cf. B. FLUSIN, Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des *Diègèmata stèriktika* d'Anastase le Sinaïte, *TM* 11, 1991, p. 386.

confiée au bon larron qui s'en sert pour écarter le serpent<sup>25</sup>. Une tradition d'origine syriaque rapporte que la croix aurait été donnée par les chefs juifs à une femme du nom de Protonikè, sous Tibère, pendant que Jacques était évêque de Jérusalem ; elle aurait ensuite disparu<sup>26</sup>.

Quoi qu'il en soit, la « vraie croix » est retrouvée vers 340 par Hélène, mère de Constantin, lors des travaux ordonnés par ce dernier pour débarrasser le Golgotha de ses édifices païens. Cet événement central de la légende constantinienne lance le culte de la vraie croix. Hélène en envoie une partie à Constantinople ; l'autre partie, placée dans un reliquaire en argent conservé dans le Martyrium, la basilique construite sur l'emplacement du Calvaire, est vénérée par les pèlerins<sup>27</sup>. En 614, lorsque les Perses prennent Jérusalem, ils emportent la croix (ou ce qu'il en reste, étant donné le véritable dépeçage auquel est livré le saint bois depuis deux siècles). Elle a tout juste le temps de convertir Anastase le Perse<sup>28</sup> avant d'être reprise par Héraclius qui la rapporte solennellement à Jérusalem, le 21 mars 631<sup>29</sup>, tout en transférant au passage un autre morceau à Sainte-Sophie de Constantinople. Quatre ans plus tard, devant la menace de la conquête arabe, ce qui reste de la croix à Jérusalem est acheminé à Constantinople<sup>30</sup>.

La translation de la croix de Jérusalem à Constantinople et la prise de Jérusalem par les Arabes introduisent une rupture dans la tradition apocalyptique. Dans le texte syriaque du Ps. Méthode, l'Empire romain possède la croix qui est plantée au milieu de la terre, c'est-à-dire à Jérusalem qui fait partie de l'Empire romain (le texte, ou l'une de ses sources, devrait donc être daté avant 614 ou entre 631 et 635). Ce lien entre la croix, Jérusalem et l'Empire romain explique le rôle central de la Ville Sainte. Au <sup>e</sup> s., quand l'*Apocalypse d'André Salos* est rédigée, Jérusalem n'est plus dans l'Empire romain, et la croix ne semble se trouver ni à Jérusalem ni même à Constantinople : en effet, Dieu doit réunir à Constantinople les fragments de la vraie croix disséminés de par le monde pour que le dernier empereur puisse l'emporter à Jérusalem et la remettre à Dieu, avec sa couronne, sur le Golgotha<sup>31</sup>. La croix doit donc effectuer tout un périple, depuis sa diaspora parmi les nations jusqu'à son enlèvement au ciel à partir du Golgotha, périple dont l'étape principale est le passage par Constantinople où elle est reconstituée à partir de ses fragments. En perdant la croix, et en se trouvant arrachée à l'Empire romain, Jérusalem a perdu son statut de seule Ville Sainte.

25. Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur la croix et le larron*, PG 49, 403.

26. Cf. *Doctrine de l'Apôtre Addai*, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris 1997, p. 1493.

27. Cf. le témoignage d'Éthérie sur le culte de la vraie croix le vendredi saint. Sur le culte de la croix et de ses fragments, cf. A. FROLOW, *La relique de la vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961 (Archives de l'Orient chrétien 7).

28. Cf. B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1992.

29. Date établie par V. GRUMEL, La reposition de la vraie croix à Jérusalem par Héraclius : le jour et l'année, *Byz. Forsch.* 1, 1966, p. 139-149.

30. Événement rapporté par SÉBÉOS (*Histoire d'Héraclius*, 30) et THÉOPHANE (éd. DE BOOR p. 337). Sur tous ces épisodes, cf. le dossier de sources réuni par FROLOW, *La relique*, cité *supra* n. 27.

31. *Apocalypse d'André Salos*, cité *supra* n. 6, p. 268.

## II. DE JÉRUSALEM À CONSTANTINOPLE

### Constantinople est la nouvelle Jérusalem

Le projet de Constantin était de faire de Jérusalem la ville sainte du christianisme et de Constantinople, nouvelle Rome, le centre du culte impérial<sup>32</sup>. La christianisation de Jérusalem impliquait à la fois la déjudaisation de la ville (largement entamée par les empereurs païens en 70 et en 135) et sa dépaganisation (l'édification du *Martyrium* et de l'*Anastasis* se fait au détriment des sanctuaires de Vénus et de Jupiter<sup>33</sup>). Elle s'accomplit par un programme de construction d'églises sur les lieux de la vie et de la mort du Christ, mais aussi sur les tombeaux des prophètes juifs que le nouveau peuple de Dieu considère comme siens.

L'opposition de l'Église au culte impérial et la perte de Jérusalem transforment ce projet initial. Le partage entre sacré religieux à Jérusalem et sacré impérial à Constantinople se mue alors en redoublement sur une seule ville du sacré religieux<sup>34</sup>. Constantinople n'est plus seulement la nouvelle Rome mais aussi la nouvelle Jérusalem.

La perte de Jérusalem, prise par les Arabes en 638, n'a pas joué un rôle déterminant dans ce processus. Dès le V<sup>e</sup> s., alors que Daniel le Stylite voulait aller en pèlerinage à Jérusalem, un vieillard lui avait dit : « Pars pour Byzance, tu veras la deuxième Jérusalem, Constantinople, et tu visiteras les *martyria* et les grands sanctuaires<sup>35</sup>. » Dès cette époque, Constantinople remplace Jérusalem comme lieu de pèlerinage. Cinq siècles plus tard, le moine Épiphanios demande à André Salos : « Dis-moi comment se fera la fin du monde et quand. Quels signes y aura-t-il ? comment notre cité, la nouvelle Jérusalem, passera-t-elle ? qu'arrivera-t-il à nos églises, à nos reliques<sup>36</sup> ? » Constantinople est alors dotée d'une vocation eschatologique, fondée sur sa fonction de ville de pèlerinage (« nos églises et nos reliques ») qui remplace explicitement celle de Jérusalem. C'est en tant que nouvelle Jérusalem que Constantinople se voit gratifier de ce rôle eschatologique.

### Constantinople durera jusqu'à la fin du monde

Constantinople n'est pas seulement sacrée en tant que nouvelle Jérusalem. Nouvelle Rome, elle hérite aussi du vieux thème païen de l'éternité de Rome, dans une version christianisée : Constantinople ne peut être éternelle puisque le monde ne l'est pas ; du moins durera-t-elle jusqu'à la fin de ce monde.

On retrouve ici le jeu de miroir entre messianisme juif et apocalyptique byzantine : pour les deux traditions, la chute de Constantinople est un signe de la fin des temps, signe positif pour les Juifs car c'est la chute de la nouvelle Baby-

32. Cf. G. DAGRON, *Naissance d'une capitale*, Paris 1974, p. 388 s.

33. Sur la paganisation des lieux saints juifs et chrétiens aux II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s., cf. S. C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris 1997, p. 362.

34. Cf. É. PATLAGEAN, La double terre sainte de Byzance. Autour du 12<sup>e</sup> s., *Annales Histoire, sciences sociales* 2, mars-avril 1994.

35. *Vie de Daniel le stylite*, éd. H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Paris 1923 (Subsidia Hagiographica 14), 1-9.

36. L'*Apocalypse d'André Salos* est datée du X<sup>e</sup> s. mais reprend et met en forme un matériel plus ancien. Cf. L. RYDÉN, The Andreas Salos Apocalypse, Greek Text, Translation and Commentary, *DOP* 28, 1974 ; S. YÉRASIMOS, Apocalypses constantinopolitaines, *Critique* 543-544, août-septembre 1992, p. 614.



lone<sup>37</sup>, signe négatif pour les chrétiens qui y voient la catastrophe eschatologique par excellence. En contrepartie, ce signe négatif de la chute à la fin des temps peut être interprété dans le temps historique comme un signe positif de bénédiction : la ville durera jusqu'à la fin du monde parce qu'elle est protégée par la Théotokos<sup>38</sup>. L'apocalyptique musulmane elle-même brodera sur ce thème, puisque selon certaines traditions le Mahdi (équivalent musulman du Messie) doit prendre Constantinople.

Sur cette permanence, un témoignage russe semble renchérir en faisant de la ville le lieu même de la parousie. Visitant Constantinople en 1200, Antoine de Novgorod décrit les reliques qu'il y vénère. Parmi elles, dans le palais impérial se trouvent « la Trompette de Josué, fils de Nun, qui servit à la prise de Jéricho et, dans l'autel, la Corne du bélier d'Abraham ; les anges annonceront, avec cette trompette et cette corne, le second avènement de Notre Seigneur<sup>39</sup> ».

### Le vrai empereur y sera révélé

Le thème du vrai empereur, du dernier empereur (qui peut être aussi le premier d'une série, comme dans l'*Apocalypse d'André Salos*), de l'empereur pauvre est multiforme. Nous nous en tiendrons ici aux relations entre cet empereur eschatologique et Constantinople.

Dans l'*Apocalypse* syriaque du Ps. Méthode, quand les Arabes victorieux blasphémeront contre les chrétiens en disant qu'il n'y a pas de sauveur pour eux (écho probable de controverses historiques à cette époque de conquête), « soudain [...] un roi des Grecs se dressera contre eux en grande colère, il s'éveillera contre eux comme un homme qui sort de l'ivresse et complotera contre eux comme s'ils étaient des hommes morts [...] il surgira par la porte d'or<sup>40</sup> ». La sortie de l'ivresse est une allusion au Ps 77, 65 (« Et le Seigneur s'éveilla comme un dormeur, comme un héros terrassé par le vin »). Constantinople n'est pas mentionnée, mais elle est en arrière-plan dès lors qu'il s'agit d'un roi des Grecs.

Les traductions grecques de ce texte ajoutent un élément appelé à un bel avenir : « Un roi des Grecs, c'est-à-dire des Romains, se dressera contre eux avec une grande colère, et s'éveillera comme un homme qui s'est endormi pour avoir bu beaucoup de vin, et que les hommes croyaient mort et réduit à rien<sup>41</sup>. » Ce ne sont plus les ennemis qui sont « comme des hommes morts », mais l'empereur lui-même qui surgit alors qu'on le croyait mort. C'est le thème du roi que l'on croit mort mais qui reviendra, thème issu de la légende de Néron<sup>42</sup>, et que l'on

37. « Un gouverneur sera issu de la maison de Jacob et détruira complètement Constantinople la cité orgueilleuse » (*Targum Jonathan* 24, 19, cité par M. AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule. A political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Jérusalem 1984, p. 224).

38. C'est ce qu'affirme André Salos. Cf. les nombreuses références données par L. Rydén, dans son édition de la *Vie d'André Salos*, au fait que le Christ a confié la ville à sa mère (*Synaxaire de Constantinople, Vie de Basile le jeune, Vie de Niphon*, mosaïques de Sainte-Sophie...).

39. ANTOINE DE NOVGOROD, *Description des lieux saints de Constantinople*, trad. B. DE KHITROVO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, p. 98.

40. ALEXANDER, *Apocalyptic*, p. 21.

41. Ps.-MÉTHODE grec, éd. A. LOLOS, *Die Apokalypse des Ps-Methodios*, Meisenheim-am-Glan 1976 (*Beiträge zur klassischen Philologie* 83), p. 122-124.

42. Cf. *Oracles sibyllins* V, 137-154, *Écrits intertestamentaires*, p. 1116.

retrouvera après 1453 dans les légendes sur le réveil attendu de Constantin XI que l'on croit mort sur les remparts de Constantinople, ou de Frédéric Barberousse dont le retour est aussi attendu<sup>43</sup>.

La porte d'or évoquait déjà Constantinople. Les *Visions de Daniel*, autre texte multiforme qui s'inscrit dans la lignée du Ps. Méthode, sont plus explicites. Une version slave<sup>44</sup> parle d'un empereur révélé par Dieu qui bat les Arabes puis va à Constantinople, la cité aux sept collines<sup>45</sup>. « Il quittera Rome avec une multitude de peuples et voyagera vers la cité des sept collines par cette route sèche. Et personne ne s'opposera à lui parce que le Seigneur Dieu est avec lui [...]. Et il entrera dans la cité des sept collines par l'ouest<sup>46</sup>... » Constantinople est l'étape obligée pour se diriger ensuite vers Jérusalem.

Le thème passe ensuite dans la littérature oraculaire, proche de la littérature apocalyptique sans se confondre avec elle. Le corpus oraculaire rassemble un certain nombre d'oracles qui concernent non la fin du monde (comme dans l'apocalyptique) mais les destinées de Constantinople et de l'empire grec. Les *Oracles de Léon*, attribués à Léon VI et remaniés à la fin du XII<sup>e</sup> s., sont une série de seize oracles prophétiques en vers, accompagnés d'images, qui décrivent les empereurs à venir<sup>47</sup> ; le treizième de ces oracles développe le thème de l'empereur que l'on croyait mort : « Le mort à l'aspect inconnu, beaucoup le connaissent, mais personne ne le voit. Surgissant comme de l'ivresse brusquement, il prendra le sceptre de cet empire. Car, apparu comme une colonne allongée dans le ciel, un héraut invisible poussera trois fois un grand cri : "Allez en hâte vers la partie ouest de la ville aux sept collines ; vous trouverez un homme qui y habite, mon ami. Conduisez-le vers la maison royale, lui qui est sage, tranquille et doux, sublime, et qui sait ce qui doit advenir. Alors de nouveau tu auras le pouvoir, ô ville aux sept collines." »<sup>48</sup> Il ne s'agit pas ici de temps eschatologiques mais de la revanche de l'Empire byzantin sur ses ennemis.

Les *Dernières visions de Daniel* (début du XIII<sup>e</sup> s.) recadrent l'épisode dans les combats eschatologiques. Alors que Constantinople est assiégée et investie, que le Bœuf (à savoir le forum du Bœuf) mugit et que le Xérolophos (l'une des sept collines) pleure, une voix du ciel arrête le massacre. Dans les parties droites de la ville, un homme inconnu est révélé (le vrai empereur) ; il va à Sainte-Sophie, prend le glaive de la main des anges, frappe les ennemis et chasse les Is-

43. Cf. P. J. ALEXANDER, *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor*, *Medievalia et Humanistica* N. S. 2, Cleveland-Londres 1971, p. 47-68a (= *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, Londres 1978, XII).

44. Connue sous le nom de *Slavonic Daniel*, éd. ISTRIN : cf. ALEXANDER, *Apocalyptic*, p. 62-72.

45. *Heptalophos*, les sept collines : c'est sous ce nom que Constantinople est le plus souvent désignée dans la littérature apocalyptique.

46. *Slavonic Daniel*, § 8, d'après la traduction anglaise de ALEXANDER, *Apocalyptic*, p. 70-71.

47. Cf. C. MANGO, *The Legend of Leo the Wise*, *ZRVI* 6, 1960, p. 59-94 (= *Byzantium and its image*, Londres 1984, XVI). Ce premier groupe d'oracles, le plus connu, est édité dans PG 107, 1129-1140. Sur le plan d'ensemble et la datation de ce premier groupe, remanié à la fin du XII<sup>e</sup> s., cf. P. KARLIN-HAYTER, *Le portrait d'Andronic I<sup>er</sup> Comnène et les Oracula Leonis Sapientis*, *Byz. Forsch.* 12, 1987, p. 103-116.

48. PG 107, 1137.

maélites jusqu'au lieu Monodendron<sup>49</sup>. Puis il va à Jérusalem pour remettre son pouvoir à Dieu<sup>50</sup>.

Enfin, au XIV<sup>e</sup> ou XV<sup>e</sup> s., le *Centon du pauvre empereur* reprend en le détaillant l'oracle 13 de Léon ; il évoque un « empereur caché » à qui un ange dit : « Éveille-toi, ô toi qui dors, lève-toi de ton tombeau. » « Il habite dans les hauteurs de Byzance, près du Sigma qui est dans la partie ouest de la ville ; il en sort par la Porte d'Or et la Porte du Xylokerkos<sup>51</sup>. »

En passant par Constantinople pour aller à Jérusalem, le dernier empereur intègre dans la littérature apocalyptique des éléments propres à la littérature oraculaire sur les destinées de Constantinople, et en particulier la topographie concrète de Constantinople promue au rang de topographie sacrée : Porte d'Or, Xérolaphos, Porte du Xylokerkos, Sigma, forum du Bœuf...

### III. LE RETOUR À JÉRUSALEM

#### Constantinople n'est pas éternelle

Constantinople est donc investie d'une charge sacrée très importante. Cependant, malgré les efforts des empereurs, malgré son rang de siège du patriarcat œcuménique, malgré l'humiliation de Jérusalem tenue par les musulmans, avec un court intermède franc, elle ne peut rivaliser dans l'imaginaire religieux avec la ville qui connut la mort et la Résurrection du Christ. Un grand nombre de textes annoncent la prise de Constantinople par les infidèles, signe de la fin des temps<sup>52</sup>.

Non seulement Constantinople sera prise, mais elle sera submergée par les flots, comme Babel (Jr 51, 36) et Babylone (Ap 18, 21). Ce thème ancien de l'immersion de Constantinople<sup>53</sup> est repris par le Ps. Méthode syriaque, par un texte anti-iconoclaste du VIII<sup>e</sup> s., les *Visions de Daniel* καὶ ἔσται (« Malheur à toi, cité aux sept collines, parce que toi aussi tu seras submergée par les eaux<sup>54</sup> »), par l'*Apocalypse d'André Salos*, par les *Dernières Visions de Daniel*.

Lorsque Constantinople aura été engloutie dans les flots, il ne surnagera que la colonne de Constantin, à cause des clous de la crucifixion qui y sont enfermés : c'est ce qu'affirment l'*Apocalypse* du Ps. Méthode et celle d'André Salos<sup>55</sup>. Se-

49. Cf. YÉRASIMOS, *Apocalypses*, cité *supra* n. 36 : ce texte a connu des prolongements dans l'apocalyptique ottomane.

50. *Dernières Visions de Daniel*, éd. A. A. VASILIEV, *Anecdota graeco-byzantina*, Moscou 1893, p. 43-47 (BHG 1873).

51. PG 107, 1141-1149.

52. *Visions de Daniel* du Ps. CHRYSOSTOME, *Patria* II 7, *Oracle* 10 de LÉON (« Malheur à toi, cité aux sept collines, quand la vingtième lettre sera acclamée sur tes remparts. Alors approche la chute et la perte de tes souverains. »), etc. Voir une série de références dans G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des « Patria »*, Paris 1984, p. 143-150.

53. L. Rydén donne des références à MALALAS et à la *Vie de Théodore de Sykéon* : *The Life of St Andrew the Fool* (cité *supra* n. 5), II, n. 64, p. 353. Cf. aussi les passages des *Patria* cités par DAGRON, *Constantinople imaginaire*, cité n. précédente, p. 328-330.

54. *Anecdota*, cité *supra* n. 50, p. 38 (BHG 1872).

55. Sur la colonne de Constantin, cf. SOCRATE, *Histoire Ecclésiastique* I, 17 : un fragment de la vraie croix est enfermé dans la statue de Constantin érigée sur son forum. Selon une autre tradition, suivie par la *Vita Constantini*, les *Patria* et le *Synaxaire de Constantinople* à la date du 11 mai, dédicace de Constantinople, ce sont les clous de la crucifixion qui se trouvent dans cette colonne.

lon d'autres versions, c'est la colline du Xérolophos qui surnagera : ainsi dans les *Dernières visions de Daniel*. Cette version joue sur l'étymologie de Xérolophos (colline sèche) donnée par la *Diègèsis sur la colonne du Xérolophos*<sup>56</sup> : autrefois, la ville était recouverte par la mer, seule émergeait cette colline. Selon une très ancienne conception du temps, la fin doit être semblable au commencement<sup>57</sup>. Une version du *Περὶ κτισμάτων*, un texte appartenant au corpus des *Patria*, donne une vision pathétique de cet engloutissement : « Le dernier empereur de cette ville, lorsque sur l'ordre de Dieu il sortira et partira à Jérusalem pour y rendre son diadème et la royauté des Romains, une fois parvenu sur la colline de Bryas, écoutera avec tous ceux qui lui feront escorte le cri et le grincement de dents du peuple resté sur place, tandis que la ville commencera à s'engloutir dans la mer<sup>58</sup>. »

Comme il n'y a pas deux versions semblables dans ce type de littérature, alors que dans les *Patria* et le Ps. Méthode, l'empereur part pour Jérusalem au moment où Constantinople s'enfonce dans la mer, dans l'*Apocalypse d'André Salos* et les *Dernières Visions de Daniel* l'engloutissement de Constantinople se situe après la remise de son pouvoir par l'empereur à Jérusalem.

### Le retour du dernier empereur à Jérusalem

L'étape essentielle est pourtant ce retour du dernier empereur à Jérusalem, comme si à la remise de sa royauté au Christ par l'empereur, correspondait la remise de sa primauté à Jérusalem par Constantinople.

L'épisode de la remise par le dernier empereur de sa royauté au Christ correspond peut-être à la christianisation d'une tradition romaine selon laquelle l'empereur romain finira par remettre les insignes du pouvoir impérial au Sénat qui en est la source. On peut y voir aussi un écho du rôle de l'empereur byzantin comme lieutenant du Christ sur la terre, se référant à 1 Co 15, 24 : « Ce sera la fin, quand [le Christ] remettra la royauté à Dieu le Père. »

Ce thème apparaît dans la traduction latine de la Sibylle de Tibur, au VI<sup>e</sup> s.<sup>59</sup> Il est développé par le Ps. Méthode syriaque : le roi des Grecs transporte sa résidence à Jérusalem jusqu'à la révélation de l'Antéchrist ; alors il monte au Golgotha et place son diadème au sommet de la croix, il lève les mains au ciel et remet sa royauté au Père (cf. 1 Co 15, 24) avant de mourir. La croix est enlevée au ciel avec la couronne de l'empereur, car elle doit apparaître devant tous pour le jugement des Juifs<sup>60</sup>. On retrouve ici le jeu de miroir entre apocalyptique chrétienne et messianisme juif : dans l'*Apocalypse de Zorobabel* et dans les *Signes du Messie*, des textes juifs contemporains du Ps. Méthode, Armilos, roi d'Édom<sup>61</sup>, après avoir tué Nehemyah fils de Joseph, premier Messie ou Messie souffrant, va à Jérusalem déposer sa couronne et tenter de séduire les Juifs ; mais il est vaincu par Menahem, le Messie davidique. P. J. Alexander voit dans ces correspondances

56. Éd. G. DAGRON, J. PARAMELLE, Récit merveilleux sur la colonne du Xérolophos, *TM* 7, 1979.

57. « La fin est en effet toujours semblable au commencement » (ORIGÈNE, *Traité des principes*, I, 6, 2). Cf. aussi DAGRON, *Constantinople imaginaire*, p. 330.

58. Traduction DAGRON, *ibid.*, p. 329-330.

59. Cf. P. J. ALEXANDER, *The oracle of Balbeck. The Tiburtine Sibyl in Greek dress*, Washington 1967.

60. ID., *Apocalyptic*, p. 50-51.

61. Armilos, figure d'Héraclius, représente l'Antéchrist pour les Juifs, et Édom l'Empire byzantin.

un signe des contacts étroits entre le milieu où écrivit le Ps. Méthode syriaque et le messianisme populaire juif de Mésopotamie. Selon cette hypothèse, la figure du vrai empereur serait ainsi une image du Messie juif.

Le thème se retrouve dans la majorité des textes apocalyptiques : *Visions de Daniel* qui situent aussi la scène sur le Golgotha, *Apocalypse d'André Salos* qui la situe « là où le Christ a posé les pieds<sup>62</sup> ».

La concurrence entre Constantinople et Jérusalem, qui possède incontestablement une dimension politique, relève, dans l'apocalyptique, du jeu de miroir entre le messianisme juif et l'apocalyptique byzantine. Constantinople porte un symbolisme multiple : nouvelle Rome, elle s'expose à apparaître comme la nouvelle Babylone, selon la thématique commune à l'Apocalypse de Jean et aux apocalypses juives. Nouvelle Jérusalem, elle jouit d'une image beaucoup plus positive.

La parousie se situe bien à Jérusalem, puisque Constantinople est détruite avant la fin du monde, mais cette destruction de Constantinople (qui noie dans les flots la composante babylonienne de son image pour la faire renaître en nouvelle Jérusalem par la translation de l'empereur, de la croix et de la couronne) est un signe indubitable de cette fin des temps, dans les trois traditions apocalyptiques juive, chrétienne et musulmane.

On comprend les émotions eschatologiques qui ont pu saisir les trois communautés abrahamiques lors de la chute effective de Constantinople, émotions avivées par la quasi-coïncidence entre la prise de la ville par les Turcs en 1453 et l'an 7000 de la création (1492 de l'incarnation). S. B. Bowman cite deux textes espagnols de cette époque. Le premier est un témoignage d'Alfonso de Espina vers 1460 : les Juifs de cette époque, ayant trouvé dans un texte araméen que Constantinople est la fille d'Édom, et constatant que cette ville a été prise par les Turcs, considèrent que l'iniquité de la fille de Sion a pris fin et que le Messie ne saurait tarder. Le second texte est une lettre envoyée de Jérusalem, en 1454, à toute la diaspora, qui rapporte des rumeurs selon lesquelles le Messie est apparu et vit sur une montagne près de Constantinople, mais seuls les Juifs peuvent le voir. Cette rumeur a provoqué un afflux de Juifs dans la Constantinople récemment prise par les Turcs<sup>63</sup>.

Au rassemblement eschatologique à Jérusalem évoqué au début de cette étude répond ce rassemblement inattendu de Juifs à Constantinople, à la recherche du Messie. La réalité historique de cet épisode n'a au fond que peu d'importance, tant sa charge symbolique est forte. Le miroir s'est inversé. Après s'être nourrie du messianisme juif, l'apocalyptique byzantine le nourrit en retour. Et la fin apparaît comme un renversement des origines.

Marie-Hélène Congourdeau  
(CNRS - Paris)

62. D'après L. Rydén (*The Life of St. Andrew the Fool*, II, p. 350, n. 44), cette expression ne désigne pas le Golgotha mais le mont des Oliviers où l'on montrait la trace des pieds de Jésus lors de son Ascension : cf. MARAVAL, *Lieux saints*, cité *supra* n. 3, p. 66 ; MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien*, cité *supra* n. 33, p. 360. Cependant, dans la tradition musulmane, c'est le Golgotha qui est le lieu de l'Ascension et qui porte les traces des pieds du Christ (visibles dans l'iconographie musulmane de l'Ascension de Jésus : cf. M. BERNARDINI, *Soltân Jomjome et Jésus le Paraclet, Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, éd. B. LELLOUCH, S. YERASIMOS, Paris 1999, p. 45).

63. Cf. BOWMAN, *The Jews of Byzantium 1204-1453*, cité *supra* n. 13, p. 179-181.



# LE SAINT ET LA SACRALISATION DE L'ESPACE EN GAULE DU NORD D'APRÈS LES SOURCES HAGIOGRAPHIQUES (VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> SIÈCLE)\*

Anne-Marie HELVÉTIUS

Dans les sources hagiographiques, l'idée d'espace sacré s'applique principalement à deux catégories de lieux : d'une part, ceux du saint vivant, les endroits où il a vécu, et d'autre part ceux du saint mort, c'est-à-dire les lieux saints liés au culte de ses reliques. Dans l'hagiographie occidentale, cette deuxième-catégorie

\* Liste des Vies de saints utilisées (les datations, pas toujours assurées, ne sont fournies qu'à titre indicatif) :

*Vita Agili abbatis Resbacensis* (BHL 148), éd. AASS Aug. VI, p. 569-587 (VIII<sup>e</sup> s. ?)

*Vita prima Aldegundae* (BHL 244), éd. AASS. OSB, II, p. 807-815 ; extraits SSRM, VI, p. 79-90 (déb. VIII<sup>e</sup> s.)

*Vita prima Amandi episcopi* (BHL 332), éd. SSRM, V, p. 428-449 (VIII<sup>e</sup> s.)

*Vita Anstrudis abbatissae Laudunensis* (BHL 556), éd. SSRM, VI, p. 64-78 (IX<sup>e</sup> s. ?)

*Vita Audomari, Bertini et Winnoci* (BHL 763), éd. SSRM, V, p. 729-786 (déb. IX<sup>e</sup> s.)

FULBERT DE CHARTRES, *Vita Autberti episcopi Cameracensis* (BHL 861), éd. AASS. B., III, p. 538-564 (déb. XI<sup>e</sup> s.)

*Vita secunda Austreberthae virginis* (BHL 832), éd. AASS Feb. II, p. 419-429 (X<sup>e</sup> s.)

*Vita sanctae Balthildis* (BHL 905), éd. SSRM, II, p. 475-508 (VII<sup>e</sup> s.)

*Vita Bavonis confessoris Gandavensis* (BHL 1049), éd. SSRM, IV, p. 527-545 (déb. IX<sup>e</sup> s.)

*Acta sanctae Benedictae* (BHL 1087), éd. AASS Oct. IV, p. 219-222 (X<sup>e</sup> s. ?)

*Vita Beregisi abbatis Andaginensis* (BHL 1180), éd. AASS Oct. I, p. 520-530 (X<sup>e</sup> s.)

*Vita Berthae abbatissae Avennaci* (BHL 1264), éd. AASS Maii I, p. 116-117 (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.)

*Vita Berthae abbatissae Blangiacensis* (BHL 1266), éd. AASS Jul. II, p. 47-60 (fin X<sup>e</sup>-déb. XI<sup>e</sup> s.)

*Vita Bertiliae virginis Mareoli* (BHL 1288), éd. AASS Jan. I, p. 155-158 (fin XI<sup>e</sup> s.)

*Vita Bertuini abbatis Maloniensis* (BHL 1306), éd. SSRM, VII, p. 175-182 (fin VIII<sup>e</sup>-déb. IX<sup>e</sup> s.)

*Vita Bovae abbatissae et Dodae monialis Remis* (BHL 1435), éd. AASS Apr. III, p. 285-293 (X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.)

*Vita prima Carileffi abbatis Anisolensis* (BHL 1568), éd. (extraits) SSRM, III, p. 386-394 (déb. IX<sup>e</sup> s.)

*Vita prima Deodati abbatis Blesis* (BHL 2128), éd. AASS Apr. III, p. 277-278 (fin IX<sup>e</sup>-déb. X<sup>e</sup> s.)

*Vita Dodonis abbatis Waslerensis* (BHL 2207), éd. AASS Oct. XII, p. 634-639 (X<sup>e</sup> s.)

*Vita Filiberti abbatis Gemeticensis et Heriensis* (BHL 6805), éd. SSRM, V, p. 583-604 (fin VIII<sup>e</sup> s.)

est largement privilégiée du fait que la majorité des Vies de saints sont rédigées longtemps après la mort de ceux-ci. En revanche, les espaces sacrés liés aux saints vivants ont été nettement moins étudiés, les sources étant beaucoup moins prolixes à leur sujet. Il est cependant possible de dégager quelques pistes de recherche en analysant, à partir d'un échantillon de Vies de Gaule du Nord, la manière dont les hagiographes occidentaux ont décrit les rapports entre le saint et le lieu de son séjour terrestre. Les limites annoncées dans le titre de la présente contribution – Gaule du Nord, VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle – n'ont pour but que de situer un cadre général. Comme il serait impossible de prétendre à l'exhaustivité, je privilégierai les saints abbés, fondateurs de monastères, dont les Vies furent écrites durant cette période, et je ne retiendrai qu'une quarantaine de textes contenant des renseignements intéressants pour le sujet. Le propos vise ici à mettre en évidence l'intérêt d'une problématique qui, en soi, est extrêmement riche et complexe ; dans le cadre du présent article, je me contenterai d'illustrer par des exemples quelques pistes de recherche possibles, tout en étant bien consciente que chacune d'entre elles mériterait de faire l'objet d'études beaucoup plus approfondies.

- Vita Geretrudis abbatissae Nivialensis* (BHL 3490), éd. SSRM, II, p. 453-464 (VII<sup>e</sup> s.)  
*Vita prima sancti Gisleni* (BHL 3552), éd. AASS. B., IV, p. 375-384 (déb. X<sup>e</sup> s.)  
*Vita prima Humberti abbatis Maricolensis* (BHL 4037, inédite, mi-X<sup>e</sup> s.), *secunda* (BHL 4036), éd. AASS. B., IV, p. 147-161 (déb. XI<sup>e</sup> s.)  
*Vita prima sancti Iudoci* (BHL 4504), éd. H. LE BOURDELLÈS, Vie de saint Josse avec commentaire historique et spirituel, *Studi Medievali* 14, 1993, p. 861-958 (X<sup>e</sup> s.)  
*Vita Landelini abbatis Crispiniensis* (BHL 4696), éd. SSRM, VI, p. 433-444 (déb. X<sup>e</sup> s.)  
*Vita prima Launomari abbatis Curbionensis* (BHL 4733), éd. AASS. OSB., I, p. 335-338 (IX<sup>e</sup> s.)  
*Vita Leonardi confessoris Corbiniacensis* (BHL 4859), éd. AASS Oct. VII, p. 45-49 (XI<sup>e</sup> s.)  
*Vita Lonoghylii abbatis Buxiacensis et Agnofledae* (BHL 4966), éd. SSRM, VII, p. 429-437 (déb. IX<sup>e</sup> s.)  
*Vita Marculfi abbatis Nantensis* (BHL 5266), éd. AASS Maii I, p. 71-81 (IX<sup>e</sup> s.)  
*Vita Mummolini episcopi Noviomensis* (BHL 6025), éd. AASS Oct VII, p. 980-985 (fin IX<sup>e</sup> s.)  
*Vita prima Remacii episcopi Trajectensis* (BHL 7113), éd. AASS. B., III, p. 465-471 (déb. IX<sup>e</sup> s.)  
*Vita Ricmiri abbatis apud Cenomannos* (BHL 7246), éd. AASS Jan. II, p. 541-543 (X<sup>e</sup> s. ?)  
*Vita Sadalbergae abbatissae Laudunensis* (BHL 7463), éd. SSRM, V, p. 40-66 (fin VII<sup>e</sup> s.)  
*Vita seu Passio Salvii episcopi et martyris* (BHL 7472), éd. M. COENS, *An. Boll.* 87, 1969, p. 164-187 (fin VIII<sup>e</sup> s.)  
*Vita Vedastis episcopi Attrebatensis* (BHL 8501), éd. SSRM, III, p. 406-427 (VII<sup>e</sup> s.)  
*Vita prima Vincentii Madelgarii* (BHL 8672), éd. A. PONCELET, *An. Boll.* 12, 1893, p. 422-440 (déb. XI<sup>e</sup> s.)  
*Vita Vulmari abbatis Silviacensis* (BHL 8748), éd. AASS. OSB., III, p. 233-239 (déb. IX<sup>e</sup> s.)  
*Vita Waldetrudis abbatissae Castriloci* (BHL 8776), éd. J. DARIS, *AHEB* 4, 1867, p. 218-231 (fin IX<sup>e</sup> s.)  
*Vita Wandregisili abbatis Fontanellensis* (BHL 8804), éd. SSRM, V, p. 1-24 (vers 700)

#### Abréviations :

- AASS : *Acta Sanctorum*, troisième édition, Paris, 1863-1867  
AASS. B. : *Acta Sanctorum Belgii selecta*, éd. J. GHESQUIÈRE *et al.*, 6 vol., Bruxelles-Tongres 1783-1794  
AASS. OSB. : L. D'ACHERY, *Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti*, éd. J. MABILLON, Paris 1668-1701  
AHEB : *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*  
An. Boll. : *Analecta Bollandiana*  
BHL : *Bibliotheca Hagiographica Latina et Novum Supplementum*  
SSRM : *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum*, Hanovre-Leipzig 1884-1951

La grande majorité des Vies rédigées en Gaule du Nord entre le VII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle sont destinées à mettre à l'honneur des saints personnages qui ont vécu – ou auraient vécu – à l'époque mérovingienne. On a malheureusement conservé très peu de Vies contemporaines des événements, et ce sont en général les moins intéressantes pour notre propos parce qu'elles accordent plus d'importance aux actions concrètes des saints qu'à leur cadre de vie. Les textes retenus concernent surtout les saints fondateurs du VII<sup>e</sup> siècle et ont donc été rédigés en milieu monastique, en vue de l'édification des religieux honorant la mémoire de leur saint patron. L'intérêt de ces sources réside dans le fait qu'elles nous décrivent la manière dont leurs auteurs se représentaient, avec plus ou moins de recul, les origines de leur monastère. Pour mieux cerner l'idée que se faisaient les hagiographes, porte-parole des communautés, de la sacralisation originelle de leur espace monastique, nous allons suivre pas à pas les étapes d'une fondation, par le biais de trois questions<sup>1</sup>. D'abord, comment s'opère la rencontre entre le saint désireux de s'établir et le lieu qui verra la concrétisation de son projet ? Ensuite, comment le saint va-t-il s'approprier cet espace et lui conférer un caractère sacré ? Enfin, par quels signes cette sacralité de l'espace va-t-elle se manifester, que représente-t-elle et quelles sont ses limites ? Il va sans dire que les sources fournissent presque toujours la vision d'un hagiographe postérieur et non une réalité concrète se rapportant à l'époque du saint.

## I. LA RENCONTRE ENTRE LE SAINT ET LE LIEU

Au départ, le saint a conçu un projet dont les modalités sont à première vue très variables. On peut rencontrer des personnages importants – un évêque comme Aubert de Cambrai ou Omer de Thérouanne, ou bien une reine comme Bathilde – qui décident de fonder des églises et des monastères pour contribuer à l'évangélisation des campagnes. Il peut s'agir plus modestement d'une riche propriétaire qui, se retrouvant seule, souhaite renoncer au monde et établir une communauté de moniales dont elle sera l'abbesse, comme Berthe de Blangy ou Waudru de Mons. Mais le plus souvent, ce sont de simples moines qui, parvenus au terme de leur formation religieuse, s'en vont voler de leurs propres ailes et fonder à leur tour leur propre communauté. Ils sont tantôt présentés comme des *peregrini* qui finissent par se fixer, comme saint Ghislain, saint Josse ou Bertuin de Malonne, tantôt comme de riches héritiers qui, après avoir passé leur jeunesse auprès d'un évêque, reviennent fonder un monastère sur leurs terres, comme Humbert de Maroilles. Leurs hagiographes insistent parfois sur leur vocation érémitique, sur leur volonté de se retirer dans la solitude, le désert – c'est-à-dire généralement la forêt. Mais après le VI<sup>e</sup> siècle – et avant le renouveau du XI<sup>e</sup> –, les vrais ermites sont très rares : dans nos sources, il s'agit avant tout de saints moines qui conçoivent simplement l'érémisme comme le stade ultime de la perfection cénobitique, conformément à la règle de saint Benoît. Saint Vulmer de Samer, qui quitte sa communauté pour s'installer en pleine forêt dans un arbre creux, n'y demeure

1. Le présent article ne représente qu'une modeste contribution à une problématique beaucoup plus vaste, celle de la sacralisation de l'espace monastique en général, sur laquelle on lira notamment avec profit l'ouvrage récent de B. H. ROSENWEIN, *Negotiating Space. Power, Restraint and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Manchester 1999, qui contient une intéressante bibliographie sur le sujet.

que trois jours avant de fonder un nouveau monastère<sup>2</sup>. Marculf de Nanteuil, qui s'est construit une cabane sur une île, n'y séjourne que durant le Carême<sup>3</sup>. Bertuin de Malonne, comme beaucoup d'autres, s'est installé, une fois l'œuvre accomplie, dans une cellule au sein même de son monastère<sup>4</sup>.

Le saint projette donc de fonder un *cænobium* appelé *monasterium*, *cella* ou *cellula*, ces termes apparaissant comme des synonymes<sup>5</sup>. Concrètement, à quoi ressemble un monastère mérovingien de Gaule du Nord ? Les textes évoquent d'abord une ou plusieurs églises, depuis le simple *oratorium* jusqu'aux basiliques multiples qui caractérisent les fondations les plus riches, comme Nivelles, Saint-Riquier, Fontenelle ou Pavilly<sup>6</sup>. Quant au lieu d'habitation, il s'agit parfois, au départ, d'un unique *tugurium*, une cabane<sup>7</sup>, mais le plus souvent, les textes mentionnent un ou plusieurs *habitacula*, *domus* ou *mansiones*, généralement en bois<sup>8</sup>.

2. *Vita Vulmari*, ch. 5, p. 235 : *Postquam vero egressus de coenobio in quo diu habitavit, perrexit tramite recto in partibus Aquilonis in pago nuncupato Mempisco, devenitque ubi erat immanissima silva, in quam ingressus cavam offendit arborem. Introgressus habitavit in ea tribus diebus et totidem noctibus [...]*.

3. Après avoir fondé son monastère, il se retire sur une île, *solitariam malens aliquamdiu ducere vitam* (*Vita Marculfi*, ch. 10, p. 74). Il y passe trois jours de jeûne complet puis se permet un peu de nourriture ; arrive alors le dimanche de la quaragésime (ch. 11) où se produit une vision diabolique. Au ch. 12, l'auteur explique qu'il retourna à son monastère pour Pâques : on peut donc en déduire que les trois premiers jours, consacrés au jeûne, correspondaient au début du Carême.

4. La *Vita Bertuini* distingue bien deux stades : d'abord, la construction d'une *cellulam et ecclesiam* (ch. 8, p. 181), pour lesquelles il va voir le roi Pépin afin d'obtenir une riche dotation, puis, de retour à la *cellula*, il se retire : *his ita gestis, praeparavit habitaculum parvum cum oratorio, et ingressus, ibidem permansit clausus* (ch. 13, p. 182). On notera ici l'emploi de *cellula* comme synonyme de *coenobium* (ch. 14 : *fratres qui in eodem aderant coenobio*), opposés à *habitaculum* pour désigner l'habitation solitaire ; de même *ecclesia* opposé à *oratorium*.

5. Seul le terme *cellula* présente une certaine ambiguïté : parfois, il est clairement synonyme de *coenobium* (cf. note précédente, mais aussi Vie de Bathilde : *cellulas seu monasteria*, ch. 7, p. 489, Vie de Léonard : *locum quaerens, quo cellulam sub regulari ordine aedificare una cum suis valeret*, ch. 2, p. 47, etc.), tandis que d'autres textes l'emploient pour désigner une habitation solitaire (par exemple la Vie de Marculf, ch. 10-11, p. 74, où la cabane sur l'île est dite soit *parva cellula* soit *tugurium* ; de même Vie de Bertille, ch. 9, p. 157 : *cellulam parietibus ipsius basilicae haerentem sibi fecit construi*), ou même une pièce quelconque, voire les chambres des malades (*Vita Anstrudis*, ch. 17, p. 74 : *infirmantium cellulas*).

6. Sur les cas bien connus de Nivelles et Saint-Riquier, voir par exemple J. MERTENS, *Le sous-sol archéologique de la collégiale de Nivelles*, Nivelles 1979, p. 14-19. De façon plus générale, voir aussi A. DIERKENS, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VII<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles). Contribution à l'histoire religieuse des campagnes du Haut Moyen Âge*, Sigmaringen 1985, p. 315-317 (Beihefte der Francia 14) ou la synthèse récente de X. BARRAL I ALTET, *Haut Moyen Âge. De l'Antiquité tardive à l'an Mil*, Cologne 1997, p. 140-144, qui y ajoutent les cas de Malonne et Saint-Amand (deux églises) et Corbie, Saint-Bertin et Lobbes (trois églises). Pour Pavilly, c'est la Vie d'Austreberthe qui nous renseigne : [...] *monasterium aedificavit, quod in honore vel nomine Dei Genitricis Mariae dedicavit. Sed et alias ibi basilicas S. Petri, et S. Martini, aliorumque sanctorum construxit* (*Vita Austreberthae*, ch. 13, p. 422). Pour Fontenelle, voir la *Vita Wandregisili*, ch. 14, p. 19-20. À Blangy, d'après la Vie de Berthe, le monastère comptait même quatre églises : outre l'abbatiale Notre-Dame (ch. 14, p. 52), Berthe avait édifié des églises dédiées respectivement à Saint-Omer, Saint-Vaast et Saint-Martin (ch. 19, p. 53).

7. *Vita Carileffi*, ch. 5, p. 391 ; *Vita Vulmari*, ch. 7-9, p. 236.

8. Cette dernière précision est rarement donnée par les hagiographes, sauf par exemple dans la Vie de Winnoc (qui forme la troisième partie de la *Vita Audomari, Bertini et Winnoci*) qui fait état d'un incendie ayant ravagé toute l'église *cunctaque lignea quae in circuitu eius erant aedificia* (ch. 26, p. 774).

L'ensemble est entouré d'une clôture – les *claustra* ou *septa*<sup>9</sup> – qui délimite l'enclos monastique proprement dit, l'espace sacré. De façon générale, on sait très peu de choses concrètes sur les origines de ces monastères<sup>10</sup>, car ils n'ont fait l'objet d'aucune fouille archéologique, à part l'une ou l'autre église. Heureusement, le premier chantier de fouilles réellement consacré à un ensemble monastique mérovingien de Gaule du Nord est actuellement en cours : il est mené par Étienne Louis dans le monastère féminin d'Hamage (Nord). Les premiers résultats<sup>11</sup> fournissent déjà un exemple concret de cette organisation, puisqu'on y a découvert, à côté de l'église centrale, les traces d'une *domus* en bois de 10 x 17 m, composée d'une grande pièce centrale entourée d'une dizaine de cellules. La clôture y est représentée par un fossé qui s'étend sur une cinquantaine de mètres. Globalement, cette structure correspond bien aux informations fournies par la plupart de nos textes.

Voilà donc *grosso modo* ce que le saint projette de fonder. Pour ce faire, il lui faut un lieu. Le choix de ce lieu peut être soit laissé à la liberté du saint, soit faire l'objet d'une révélation divine. Les hagiographes sont partagés, comme l'est d'ailleurs l'ensemble du clergé sur toutes ces questions touchant à la prédestination. Certains auteurs ne s'embarrassent d'aucune précision, par prudence ou simplement par référence aux modèles anciens de l'hagiographie, comme Sulpice Sévère dans sa Vie de saint Martin : le saint arrive à tel endroit et fonde son monastère<sup>12</sup>. Il en est ainsi pour sainte Aldegonde, saint Laumer, saint Landelin et d'autres. Parfois, le choix est explicitement induit par les circonstances : c'est parce qu'il a reçu la terre de Sithiu sous forme de donation pieuse que saint Omer décide d'y fonder un monastère et d'y envoyer son disciple Bertin ; c'est la future abbaye de Saint-Bertin<sup>13</sup>.

Dans d'autres cas, les fondateurs en puissance se font conseiller, notamment par leurs évêques qui peuvent se montrer particulièrement conciliants : ainsi Remacle conseille-t-il à son jeune disciple Trudon d'installer un monastère dans ses

9. *Claustra* dans la Vie de saint Calais (*Carileffus*, ch. 11, p. 393) ou celle de Berthe de Blangy (ch. 19, p. 53) désigne bien l'ensemble de l'espace sacré, tandis que dans la Vie de Léonard au XI<sup>e</sup> siècle, le terme semble déjà avoir pris le sens restreint de « cloître » : [...] *fecit ibidem ecclesiam [...] et claustra atque reliquas officinas monachis convenientes* (ch. 2, p. 47). *Septa*, plus ancien, apparaît dans la Vie de Gertrude (ch. 3, p. 457), mais aussi déjà dans les canons d'anciens conciles (comme Vannes en 463, c. 7, éd. Mansi, 7, col. 954) et partout chez Grégoire de Tours (un seul ex. : *Liber Vitae Patrum*, XII [*De Aemiliano heremita*], ch. 2, éd. SSRM, I-2, p. 262).

10. Il est très rare que l'on dispose d'une description aussi précise que celle donnée dans la Vie de Philibert de Jumièges, ch. 7-8, p. 588-590.

11. E. LOUIS, Hamage (Nord) : espaces et bâtiments claustraux d'un monastère mérovingien et carolingien, *Histoire médiévale et archéologie* 9, 1998, p. 73-97. Pour des exemples en Westphalie, voir U. LOBBEDEV, Zur archäologischen Erforschung westfälischer Frauenklöster des 9. Jahrhunderts, *Frühmittelalterliche Studien* 4, 1970, p. 320-340.

12. SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, éd. J. FONTAINE, t. 1, Paris 1967 : à Milan, [...] *Mediolani sibi monasterium statuit* (ch. 6, 4 p. 266), à Ligugé, [...] *haut longe sibi ab oppido monasterium conlocavit* (ch. 7, 1 p. 266-268), à Marmoutier, [...] *monasterium sibi statuit* (ch. 10, 3 p. 272-274).

13. *Vita Audomari*, ch. 10-11, p. 759-760. Sur cette donation par l'aristocrate Adroald, voir les textes édités par M. GYSSELING et A. C. F. KOCH, *Diplomata Belgica ante annum millesimum centesimum scripta*, t. 1, Bruxelles 1950, p. 5-13 (n° 1 à 3) et l'analyse de E. EWIG, Das Privileg des Bischofs Audomar von Térouanne von 663 und die Anfänge der Abtei Sithiu, *Spätantikes und Fränkisches Gallien*, t. 2, Munich 1979 (Beihefte der Francia 3/2), p. 507-537 (1<sup>e</sup> éd. 1972).



possessions, à l'endroit de son choix<sup>14</sup>. Ou dans la Vie de saint Ricmir : « Arrivant chez le susdit évêque Gilbert [du Mans], il lui indiqua la raison de sa venue et lui demanda de lui donner un lieu où il pourrait édifier une *cellula* selon la sainte Règle, y réunir quelques frères et leur enseigner la vie régulière. Apprenant cela, l'évêque susdit se réjouit et, rempli de joie, rendit grâce à Dieu qui daignait le reconforter par l'intermédiaire d'un tel homme. Alors, l'évêque voulut établir pour lui un lieu riche afin d'accomplir cette œuvre. Mais celui-là le refusa : je ne cherche pas un lieu riche, ni sublimé par de nombreux bâtiments, mais un pauvre, dans lequel moi-même, qui suis pauvre, je mériterais de suivre et d'imiter le Christ pauvre. Alors, l'évêque l'ordonna prêtre et lui donna l'autorisation de prêcher dans son diocèse, de gagner des âmes au Christ, et de chercher un lieu dans lequel il lui plairait d'habiter et où il voudrait construire sa *cellula* selon son choix<sup>15</sup>. » Ricmir bénéficie donc d'une liberté totale<sup>16</sup>. Les évêques ne sont pourtant pas tous aussi bienveillants : le succès de saint Amand, qui avait reçu du roi un domaine dans le diocèse d'Uzès, excite la jalousie de l'ordinaire du lieu qui décide de se débarrasser du gêneur. Les hommes de main de l'évêque proposent donc à Amand de lui montrer, de la part de leur maître, un lieu idéal pour construire un monastère. En réalité, le but est de l'entraîner dans un endroit discret pour lui couper la tête. Leur plan sera bien sûr déjoué par une intervention divine, et Amand continuera ensuite à choisir seul et en toute indépendance l'emplacement de ses fondations<sup>17</sup>.

Dans d'autres textes, les hagiographes préfèrent penser que le lieu de leur monastère a été préalablement choisi par Dieu, à l'intention toute spéciale de leur saint qui en prit connaissance grâce à une vision angélique. Si ce *topos* est attesté dans quelques Vies anciennes<sup>18</sup>, il connaît surtout un franc succès à partir de l'époque carolingienne. Ne pourrait-on y voir l'influence conjuguée, d'une part,

14. *Vita Remacii*, ch. 7, p. 468 : [...] *ac sicuti pollicitus es, aedificabis ecclesiam, in quo voleris loco.*

15. *Vita Ricmiri*, ch. 2-3 : [...] *veniensque ad jam dictum dominum Gilbertum episcopum, indicavit ei ordinem suae rei, petivitque ut daret ei aliquem locum, ubi cellulam sub sancta regula aedificare posset, fratresque aliquos in ea congregaret, et regulariter vivere doceret. Quo praefatus episcopus audito, laetatus est, atque gaudio magno repletus, Deo immensas gratias referens, qui de tali viro eum consolari dignatus est. Voluit namque ei tunc memoratus episcopus aliquem locum constituere locupletem ad hoc opus perficiendum. Quod ille renuens, ait : Non quaero locum locupletem, nec plurimis aedificiis sublimatum ; sed pauperem, in quo ego pauper pauperem Christum sequi et imitari merear. At ille ordinavit eum sacerdotem et dedit ei licentiam sua in dioecesi praedicare, et animas Christo lucrari, utque locum perquireret, in quo habitare delectaretur, et quo cellulam construere secundum suam electionem vellet [...].*

16. C'est au moins ce que son hagiographe veut faire croire au lecteur : l'image du bon évêque conciliant est un motif fréquent dans l'hagiographie monastique. Dans le cas présent, il se peut que la Vie ait été rédigée dans l'entourage de l'évêque du Mans.

17. L'épisode est relaté au ch. 23 de la *Vita prima Amandi*, p. 446. Nous continuons par commodité à qualifier ce texte de *Vita prima* même si l'existence d'une version plus ancienne a été démontrée. Voir en dernier lieu A. VERHULST, G. DECLERCQ, L'action et le souvenir de saint Amand en Europe centrale. À propos de la découverte d'une *Vita Amandi antiqua*, *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders*, éd. M. VAN UYTFANGHE, R. DE MEULENAERE, Steenbrugge-La Haye 1991, p. 503-526.

18. Par exemple dans la *Vita Wandregisili* (vers 700), ch. 9 (où le saint voit en vision le monastère de Bobbio) et surtout ch. 14 (où Dieu lui enjoint de fonder un monastère à Fontenelle).

des débats qui se font jour alors à propos de la prédestination<sup>19</sup> et, d'autre part, des courants de réforme qui promeuvent, par le biais de la règle de saint Benoît, la clôture stricte et la *stabilitas loci*<sup>20</sup> ? Il semble bien que ces réformes eurent notamment pour conséquence d'amplifier l'importance accordée, dans les Vies de saints, au lieu clos du monastère. La volonté de marquer cet espace du sceau divin peut d'ailleurs fournir aux hagiographes le prétexte à des amplifications poétiques<sup>21</sup>, comme par exemple dans la Vie de saint Agilus de Rebais, où l'auteur relate la fondation du monastère de Rebais par saint Ouen. Ce dernier parcourt le domaine qu'il vient de recevoir du roi et espère que Dieu va daigner lui montrer l'endroit qui conviendrait pour y édifier un monastère. Il parvient alors au cours d'eau appelé Rebais : « Et là, tandis qu'il s'était arrêté quelque peu sous un pommier, en ce lieu soudain ombragé, il ordonna le silence, expliquant qu'il désirait concéder du repos à ses membres fatigués, tout en se consacrant plus isolément à sa prière. Et comme il avait longtemps prié seul et prosterné, se levant de sa prière, il vit dans les airs un nuage resplendissant de rayons étincelants, s'étendant en forme de croix, par la clarté duquel une telle lumière brilla pendant trois nuits de suite que, par son éclat, on avait vu toute chose en ce lieu clairement comme à midi, alors que partout ailleurs régnait l'obscurité habituelle de la nuit. Pendant trois jours, on y vit de la rosée en forme de croix du matin au soir, jusqu'au moment où, à l'issue d'un jeûne de trois jours, le saint eut posé les fondements de l'église en compagnie de l'évêque Faron<sup>22</sup>. » Cette rosée miraculeuse se retrouvera ensuite dans la Vie de Bertuin, où elle s'étend cette fois en cercle, désignant sans doute le périmètre de la clôture<sup>23</sup>, puis encore dans la Vie de Vincent de Soignies<sup>24</sup>. Dans celle de Berthe de Blangy, après une vision an-

19. Synthèse commode : B. LAVAUD, Prédestination, IV. La controverse sur la prédestination au IX<sup>e</sup> siècle, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 12, Paris 1935, col. 2901-2935.

20. Pour l'abondante bibliographie sur le sujet, voir notamment A.-M. HELVÉTIUS, *Abbayes, évêques et laïques. Une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Âge (VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Bruxelles 1994 (Crédit Communal. Collection Histoire in-8° 92), p. 204-208 et 290-310. Il n'existe pas encore de synthèse sur le problème des réformes monastiques ; en attendant, voir en dernier lieu *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, éd. R. KOTTJE, H. MAURER, Sigmaringen 1989 (Vorträge und Forschungen 38).

21. Ce n'est pas toujours le cas ; dans la Vie de sainte Benoîte, par exemple, l'auteur reste très laconique : *significatum est ei indicio divinae voluntatis adire Auriniacum [...]. Vita Benedictae*, ch. 7, p. 220. Mais, ordinairement, les hagiographes sont plus prolixes.

22. *Vita Agili*, ch. 22, p. 569-587 : *Ibi dum paululum subter pomum arborem substitisset, facto in ea velocius umbraculo, silentium imperat, significans fessa membra quieti velle concedere, quo secretius posset orationi incumbere. Diutius ergo cum prostratus solus orasset, surgens ab oratione vidit in aere nubem radiis coruscis splendidam, figuram crucis praetendentem, ex cujus qualitate tantum lumen per tres continuas noctes emicuit, ut ex ejus fulgore vidisset in eodem loco clare omnia, velut in meridie, cum undique esset noctis consueta obscuritas : per tres etiam dies ros ibidem visus est in modum crucis a mane usque ad vesperam, donec triduo expleto jejuniio una cum beato Farone episcopo ecclesiae fundamenta locaret [...].*

23. *Vita Bertuini*, ch. 8, p. 181 : *Eadem nocte apparuit ei angelus Domini et depromit ei locum, in quo ecclesiam debuerat construi. Mane autem facto, apparuit circulum roris in circuitu humidum, et alia terra arida erat, et in eodem loco construxit ecclesiam.*

24. *Vita Vincentii prima*, ch. 21, p. 432 : [...] *erat enim undique ros iacens super herbam, excepto in illo loco, per quem viderat deambulare angelum [...].* Sur ce texte, voir en dernier lieu A.-M. HELVÉTIUS, Le culte de saint Vincent à Soignies : histoire d'un conflit hagiographique du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, *Hainaut et Tournaisis. Regards sur dix siècles d'histoire. Recueil*

gélisque, la sainte reconnaît le lieu désigné par l'ange grâce à la découverte de quatre pierres posées en forme de croix<sup>25</sup>.

De façon non moins poétique, la Vie de saint Omer raconte que les disciples du saint, à la recherche d'un lieu adéquat, décidèrent de se laisser dériver sur une embarcation, sans emporter de vivres, jusqu'à ce que Dieu les amène au lieu prédestiné<sup>26</sup>. Dans la Vie de saint Béréglise, c'est tout bonnement une charte tombée du ciel qui est découverte à l'endroit propice et par laquelle Dieu fait connaître sa volonté d'une manière on ne peut plus explicite : « À savoir que ce lieu où elle avait été découverte était tenu pour élu par Dieu, parce qu'il avait été prédestiné à être habité un jour par une dévote assemblée et que, grâce à lui, de nombreuses âmes seraient dirigées vers le ciel<sup>27</sup>. » On regrettera bien sûr que notre hagiographe n'ait pas pris le soin d'en transcrire le contenu en style direct...

Quant à la vision angélique de saint Vincent de Soignies, elle est nettement plus prosaïque : « Et voici qu'un ange du Seigneur lui apparut en vision et lui ordonna de se rendre au domaine appelé Hautmont, sur la Sambre, et d'y construire une église en l'honneur du premier des Apôtres Pierre, et il lui montra les mesures de la basilique avec le roseau qu'il portait à la main. [Après avoir pris ses dispositions], il partit pour le lieu susdit que l'ange du Seigneur lui avait montré, et il vit la trace de la basilique conformément à ce qu'il avait vu en vision, lorsque l'ange tirait derrière lui son roseau à la manière d'un araire. » Voilà donc un ange pragmatique qui ne laisse rien au hasard – mais nous sommes alors au début du XI<sup>e</sup> siècle<sup>28</sup>.

Pourtant, les choses ne se sont pas déroulées aussi aisément pour tous les saints. Certains d'entre eux ont dû faire face à bien des difficultés avant d'enfin découvrir le bon lieu, leur lieu, celui que Dieu leur destinait. Dans le cas de saint Ghislain, originaire d'Athènes, le parcours fut long et riche en péripéties. Tout d'abord, c'est au cours d'un pèlerinage à Rome qu'une voix divine lui enjoignit de se rendre en Gaule, dans le *pagus* de Hainaut, pour s'y fixer – sans autre précision. Ghislain parvint donc en Hainaut et s'arrêta à Mons, pensant avoir trouvé là son lieu prédestiné. Tandis qu'il s'attelait au défrichement du terrain, une ourse poursuivie par des chasseurs se réfugia sous son manteau pendu à un arbre, selon un *topos* hagiographique bien connu. Mais une fois l'ourse sauvée, la

*d'études dédiées à la mémoire de Jacques Nazet*, éd. C. BILLEN, J.-M. DUVOSQUEL, A. VAN-RIE, Bruxelles 2000, p. 31-59. Ce récit inspira ensuite l'auteur des *Gesta episcoporum Cameracensium*, pour lequel il ne s'agira plus de rosée, mais de neige (lib. II, ch. 35, éd. L. BETHMANN, MGH, *Scriptores*, VII, Hanovre 1846, p. 463).

25. *Vita Berthae abbatissae Blangiacensis*, ch. 9, p. 51 : [...] *et ita inveniens secus praedictum fluvium quatuor lapides in modum crucis positos [...]*.

26. *Vita Audomari etc.*, ch. 11, p. 760 : *Protinus enim in navem ascendentes, sine gubernatore et remigio ac sine ulla cibi et potus cura huc atque illuc [...] navigantes, omnipotentem rogabant Dominum, ut in locum, quem sua illis preparavit misericordia, eos diduceret inlesos [...]*.

27. *Vita Berregisi*, ch. 15, p. 526 : [...] *scilicet quod locus ille, ubi inventa apparuit, a Deo electus teneretur, quoniam praescitum esset, aliquando a devota plebe inhabitandum, et esse ex eo multas animas in caelum dirigendas*.

28. *Vita Vincentii prima*, ch. 16 et 19, p. 422-440 : [...] *et ecce angelus Domini apparuit ei in visu iussitque ei ut pergeret in municipium, quod vocatur Altus Mons, supra fluvium Sambrae [= Hautmont, en Hainaut], construeretque ibi ecclesiam in honore sancti Petri apostolorum principis, demonstravitque ei locum in ipsa visione, exposuitque mensuram basilicae arundineti, quam manu gestare videbatur [...]. Profectus est ad supradictum locum, quem sibi angelus Domini ostenderat, viditque vestigium basilicae secundum quod viderat in visione, quando angelus, arundinem velut aratrum traxit post se [...]*.

suite de l'anecdote est plus originale : « Saint Ghislain et les siens poursuivant l'œuvre entamée, l'ourse se leva, s'empara du panier du saint homme dans lequel se trouvaient les objets sacrés qu'il utilisait pour célébrer la messe, et s'éloigna peu à peu. [Ce que voyant, le saint homme invoque l'aide de Dieu, puis il part avec les siens sur les traces de la bête] ; et voici que, volant à leur rencontre, un grand aigle s'offre comme guide au saint poursuivant la bête, en voltigeant lentement et s'arrêtant souvent pour les attendre, et le saint comprend qu'il est arrivé grâce au ciel pour résoudre son problème<sup>29</sup>. » Mais cette aide divine ne suffira pas ; il lui faudra encore demander son chemin à des bergers avant de parvenir finalement à l'endroit où il découvrira l'ourse avec ses petits, jouant avec son panier. Ghislain – qui apparaît ici comme un roi mage un peu particulier – comprend alors qu'il a enfin trouvé le bon lieu.

Dans un registre comparable, la plus infortunée des saintes est sans conteste Berthe de Blangy qui, devenue veuve, décida comme bien d'autres de fonder un monastère sur ses terres. Elle commença par édifier une première église, qui s'effondra avant d'être achevée. Choisisant un autre emplacement, elle en construisit une deuxième et parvint à mener les travaux à leur terme. Mais tandis qu'elle s'en allait visiter une amie, l'église s'écroula à nouveau, ce dont elle perçut miraculeusement l'écho à trente milles de distance. En fin de compte, il lui fallut prier et jeûner durant trois jours avant qu'une vision angélique ne lui révèle le bon endroit. Implicitement, on comprend qu'elle fut bien téméraire d'oser choisir toute seule l'emplacement de ses églises<sup>30</sup>.

## II. LA SACRALISATION DE L'ESPACE PAR LE SAINT

Une fois le lieu découvert, soit par un libre choix, soit par une révélation divine, il reste alors au saint à le faire sien et à le rendre sacré. Dans le cas où un lieu est attribué au saint par une révélation divine, on pourrait considérer que cette volonté de Dieu suffit à en faire un espace sacré. Cependant, il n'en est rien : d'après nos sources, le lieu n'est jamais présenté comme sacré avant l'arrivée du saint sur place, même lorsqu'une vision angélique préalable l'a désigné au saint. Cette vision est toujours confirmée par un signe divin à l'instant précis où le saint se présente – un signe que personne ne peut voir avant lui<sup>31</sup>. C'est donc bien la rencontre entre le saint et le lieu qui confère à celui-ci son caractère sacré, c'est toujours le saint lui-même qui, par ses mérites et grâce à l'aide de Dieu, sacralise l'espace. C'est sa propre sainteté qui rejaillit sur le lieu, comme le dit très explicitement l'hagiographe de saint Dodon en parlant de la « *cella* qu'il construisit lui-même pour lui et qu'il béatifia en y séjournant<sup>32</sup> ».

29. *Vita Gisleni prima*, ch. 5, p. 377 : *Sancto itaque Gisleno cum suis coepto operi insistente, surrexit ursa, apprehensa que sancti viri sporta, in qua ejus mysterium erat, quo utebatur in sacris missarum solemniis, pedetentim egrediebatur [...]. Et ecce ei obviam advolat aquila grandis praebens sese ducem sancto eunti post belluam, sensim autem volitantem ac subinde reexpectantem, perpendit propter sui causam coelitus advenisse [...].*

30. *Vita Berthae abbatissae Blangiacensis*, ch. 7-9, p. 50-51.

31. Dans les exemples précédemment cités, c'est le cas pour la rosée, les quatre pierres, la trace du sillon angélique, l'apparition de l'aigle comme guide, etc.

32. *Vita Dodonis*, ch. 7, p. 635 : [...] *cella denique, quam sibimet ipse construxit, quamque conversando beavit [...].*

Mais dans le cas où le saint choisit lui-même son lieu, ou même quelquefois après un signe divin, la sacralisation s'opère également par d'autres biais. Le premier et le plus courant consiste pour le saint à purifier le lieu de ses démons. Dans les Vies les plus anciennes, ce *topos* illustre de façon explicite le remplacement des temples païens par des églises chrétiennes<sup>33</sup>. Très vite pourtant, il se déplace sur le plan symbolique et prend alors les formes les plus variées, permettant aux hagiographes de mettre en scène tout un bestiaire. Dès le VII<sup>e</sup> siècle, la Vie de saint Vaast d'Arras nous montre le saint aux prises avec un ours qui occupe l'église d'Arras désaffectée. Le saint le chasse et lui interdit désormais de franchir le Crinchon, un ruisseau situé à l'extérieur de la cité<sup>34</sup>. Nous avons évoqué plus haut le cas de Ghislain qui, lui aussi, ordonne à l'ourse et à ses petits de ne plus jamais revenir ni faire de mal aux hommes ou au bétail<sup>35</sup>. Quant à saint Carileffus (saint Calais), en défrichant le lieu où Dieu l'a conduit, il découvre des ruines qui étaient un repaire de serpents et de bêtes sauvages, en particulier d'un énorme buffle appelé *bubalus*. Après bien des déboires, comme le dit élégamment l'hagiographe, ce qui n'était que l'habitation de bêtes sauvages devint l'hospice des anges<sup>36</sup>. Dans la Vie de saint Dié, le lieu où arrive le saint est tout bonnement le repaire d'un dragon<sup>37</sup>.

La palme de l'originalité revient sans conteste à l'auteur de la Vie de Sadalberge. Ayant décidé de s'installer dans la cité de Laon avec ses moniales, la sainte avait fait prévenir l'évêque de son arrivée. Alors qu'elles étaient en route, un miracle étonnant se produisit : «[La nuit précédente], le susdit pontife fit appeler les jeunes gens et les familiers confiés à lui, afin qu'ils préparent la grâce de la réfection pour la *familia* du Christ le lendemain. Entrant de nuit par la porte de la ville en toute hâte, les serviteurs surpris virent arriver à leur rencontre des bêtes sauvages et des animaux de tout genre. Il y avait ici un *bubalus*<sup>38</sup>, là un cerf, ici un ours, là un sanglier, plusieurs loups, de nombreux renards, un âne badin et un lion farouche, sortant et s'enfuyant ensemble de la cité, et d'autres monstrueux animaux qu'il est trop long d'insérer dans cette œuvre pour ne pas fatiguer le lecteur. Tous les serviteurs, terrifiés par ce miracle, s'étonnaient car

33. *Vita Amandi*, ch. 15, p. 439 : *Nam ubi fana destruebantur, vir Domini Amandus tam ex munificentia regis, quam et de conlata religiosorum virorum religiosarumque feminarum statim monasteria aut ecclesias construebat [...]*. *Vita Agili*, ch. 3, p. 575 : [...] *castrum in vasta eremo, quae Vosacus dicitur, fanaticorum olim dedicatum, sed tunc ad solum usque dirutum [...]*. Ce motif s'inspire bien sûr de la Vie de saint Martin par Sulpice Sévère (ch. 13, 9, p. 282 : *Nam ubi fana destruxerat, statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat*).

34. *Vita Vedastis*, ch. 6, p. 410 : *Ibi et habitatio ursi reperta ; quem cum animae dolore a vallo urbis eiecit, ac ne Crientium fluviolum, qui ibi fluit, ultra progredieretur, imperavit, nullatenus illuc visus fuit revertisse*. Le thème est déjà présent dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand, où l'on voit l'esprit mauvais sortir d'une église sous la forme d'un porc : cf. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, livre III, 30, 3, éd. A. DE VOGÜÉ, t. 2, Paris 1979, p. 380 (Sources Chrétiennes 260).

35. *Vita Gisleni prima*, ch. 5, p. 377 : [...] *praecepit ferae cum foetibus ex Dei verbo remotas redire in silvas continuo, nullique hominum pecudumve nocere ulterius in illo pago*.

36. *Vita Carileffi*, ch. 6, p. 391 : *Erat enim tunc in eadem solitudine taurus, qui silvaticus dicebatur, mirae magnitudinis miraeque ferocitatis, quem vulgo a bovis dirivatione bubalum vocant*, et ch. 10, p. 393 : [...] *ubi brutorum animalium fuit habitatio, ad laudem redemptoris mundi fiat ospitium angelorum [...]*.

37. *Vita Deodati*, ch. 3, p. 276.

38. Par analogie avec la vie de saint Calais citée *supra*, n. 36, on peut supposer qu'il s'agit d'un buffle, bien que le premier sens donné par Gaffiot soit une gazelle d'Afrique.



de tels animaux n'étaient jamais apparus en ce lieu auparavant. Que faut-il comprendre d'autre de cette révélation, sinon le fait que l'ennemi antique, ne supportant pas la sainteté et la force des servantes de Dieu, prit la fuite avec son escorte<sup>39</sup> ? » La ville s'en trouva purifiée et prête à accueillir la sainte. Il faut toutefois souligner que, pour une fois, la purification se produit avant même son arrivée. C'est pourtant bien la sainteté même de Sadalberge et de ses compagnes qui sacralise le lieu ; leurs mérites sont si éclatants qu'ils parviennent à chasser les démons d'une ville tout entière.

Par opposition à cette ménagerie baroque, un dernier exemple fait apparaître un saint aux prises avec des démons plus intérieurs : il s'agit de saint Landelin, fondateur des abbayes de Lobbes et de Crespin. Élevé par l'évêque Aubert de Cambrai, il quitta ce père spirituel durant son adolescence pour se livrer au brigandage pendant quelques années avant de revenir dans le droit chemin. Selon certains hagiographes du X<sup>e</sup> siècle, les lieux qu'il choisit ensuite pour y établir ses monastères n'étaient autres que ses anciens repaires de brigand, et les premiers moines furent recrutés parmi ses anciens complices, « pour évacuer la souillure de sa vie antérieure<sup>40</sup> ». Ici, le saint se soucie donc non seulement de libérer les lieux de leurs souillures, mais aussi d'exorciser les fantômes de son passé.

L'idée de purification d'un lieu apparaît également par le biais d'un autre *topos* très commun : celui de la source miraculeuse, motif qui se répand surtout à partir du IX<sup>e</sup> siècle en Occident, bien qu'il soit déjà attesté dans des biographies plus anciennes<sup>41</sup>. Sa version la plus simple apparaît par exemple dans les Vies de Carileffus, Landelin ou Ricmir : le saint a choisi librement l'emplacement de son église, puis se rend compte que l'eau manque à cet endroit. Après la prière, une source apparaît miraculeusement, ou bien il découvre une source existante, ou encore l'eau se met à couler plus abondamment, etc.<sup>42</sup> Une variante est proposée

39. *Vita Sadalbergae*, ch. 15, p. 58 : *praedictus itaque pontifex praecepit pueris ac familiaribus sibi creditis ob praeparandam in crastino die familiae Christi refectionis gratiam adesse. Ministri igitur attoniti, velociter per noctem portam oppidi ingressi, obviam sibi ferarum ac bestiarum diversa genera cernebant. Nam ille bubalum, alius cervum, ille ursum, alius suem, nonnullique lupos, plerique nichilominus vulpes, alius interim lascivum asinum trucemque cernebant leonem, egredientes et fugientes simul de civitate, et cetera monstra bestiarum, quae huic operi intexere prolixum est, ne fastidium lector incurrat. Quo miraculo pavore percussi omnes ministri mirabantur, quoniam illo in loco istae bestiae tales nusquam antea apparuerant. Quid aliud patulae datur intelligi, nisi sanctitatem ac vigorem ancillarum Dei antiquus hostis non ferens, cum suis satellitibus fugiens discessit ?*

40. Cette précision, absente de la *Vita Landelini prima*, apparaît dans les récits postérieurs, à partir de la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle (cf. DIERKENS, *Abbayes* [réf. citée *supra*, n. 6], p. 93 et n. 12) et on la trouve ensuite dans la *Vita Autberti* de Fulbert, ch. 11, p. 545-546. Le même thème sera repris par la suite à propos des origines de l'abbaye d'Affligem (cf. G. DESPY, *Les Bénédictins en Brabant au XII<sup>e</sup> siècle : la « chronique de l'abbaye d'Affligem », Problèmes d'Histoire du Christianisme* 12, 1983, p. 66-72).

41. Sur ce *topos*, voir par exemple G. BINDING, *Quellen in Kirchen als Fontes Vitae, Festschrift für Heinz Ladendorf*, Cologne-Vienne 1970, p. 9-21, surtout p. 11-12, et sur un plan plus théorique, R. GRÉGOIRE, *Manuale di Agiologia : introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano 1987 (Biblioteca Montisfani 12), p. 363-376.

42. *Vita Carileffi*, ch. 4, p. 390 : [...] *facta oratione, aquam vivam invenit* [...]. *Vita Landelini*, ch. 7, p. 443 : *Facta autem oratione, baculo suo ictu terram percussit uno, statimque fons mirae profunditatis atque suavitatis ebullivit* [...]. *Vita Ricmiri*, ch. 6, p. 542 : [...] *cujus fontem ejus famulus, eo praecipiente Dominoque disponente, nominavit Gundridus, unde affluentior aqua, quam solita esset, currere coepit* [...].

par les Vies de saint Humbert de Maroilles : lors d'une visite de sainte Aldegonde à Humbert, la sainte est soudain prise d'une soif inextinguible. Humbert se met à prier et une source jaillit, résolvant du même coup le problème du monastère. La deuxième Vie précise même qu'en ce lieu l'eau posait des difficultés aux habitants depuis le début ; en l'absence de puits, ils étaient obligés d'aller la chercher à la rivière, non sans peine<sup>43</sup>. L'anecdote vise surtout à mettre en évidence la supériorité du saint sur sa voisine de Maubeuge qui, faut-il le préciser, jouit à cette époque d'un culte beaucoup plus florissant... Enfin, saluons l'imagination de l'hagiographe de Berthe d'Avenay qui propose une variante subtile : après avoir construit le *monasterium*, la sainte se désolait du cruel manque d'eau et se mit à prier la nuit dans son oratoire. Soudain, saint Pierre lui apparut pour lui indiquer l'existence d'un jardin dans lequel se trouvait une source d'une grande beauté. Achetant aussitôt le jardin à ses propriétaires, elle se mit à creuser la terre au moyen de sa quenouille et à tracer un sillon ; s'en retournant au monastère, elle tira sa quenouille derrière elle et l'eau de la source la suivit<sup>44</sup>.

Au-delà des nécessités matérielles indispensables à la fondation d'un monastère, au-delà même de revendications éventuelles des moines quant à l'usage de leurs rivières à l'époque de la rédaction de ces Vies, ce *topos* de la source miraculeuse revêt un caractère symbolique évident. Symbole du baptême chrétien, la source sert bien sûr à purifier le lieu et à le libérer de ses démons éventuels. Mais surtout, elle apporte au saint une sorte d'approbation divine à son installation, une confirmation céleste du bon choix de son lieu. Ce type de miracle n'intervient généralement que dans le cas où le saint a choisi ce lieu librement, sans secours divin : la source miraculeuse supplée alors l'absence de prédestination. Ici encore, ce sont les mérites du saint lui-même qui lui permettent de sacrifier l'espace en y faisant jaillir une source, grâce à l'aide de Dieu. La seule exception à cette règle réside cependant dans l'histoire de Berthe d'Avenay qui, curieusement, s'est vu attribuer par Dieu un lieu dépourvu d'eau : une grave lacune, qu'elle devra d'ailleurs combler de ses propres deniers. Son hagiographe, distrait, n'a pas relevé la contradiction. Gageons que s'il s'en était aperçu, il n'aurait pas manqué de préciser que Dieu avait voulu par là mettre encore davantage en lumière les vertus de la sainte, par le miracle de la quenouille.

Une fois le lieu libéré de ses démons et purifié par l'eau, le saint doit encore s'efforcer de se l'approprier au sens littéral du terme, c'est-à-dire en acquérir la propriété. Le plus souvent, cette appropriation toute matérielle ne présente guère de difficulté : le saint s'installe sur des terres de son héritage, ou bien il reçoit une donation royale ou épiscopale qui le dispense de toute préoccupation temporelle. Certains saints moins favorisés connaissent néanmoins quelques déboires avec les propriétaires des lieux qu'ils occupent sans autorisation. Ils disposent pourtant d'un argument de poids qu'ils ne se privent pas de faire valoir : l'endroit est sacré, et la démonstration de cette sacralité contraint le propriétaire à le leur céder. C'est le cas notamment pour Carileffus, installé dans des ruines habitées par un buffle qui se montra rapidement docile et obéissant. Un jour, le roi Childebert qui chassait dans la région entendit parler de cette bête énorme et réputée invincible. Relevant le défi, il se lança aussitôt à sa poursuite. « À ce vacarme, c'est-à-dire effrayé par le son des cors, les aboiements des chiens et les hurlements des hom-

43. *Vita Humberti prima*, ch. 10 et *Vita secunda*, ch. 14, p. 152.

44. *Vita Berthae abbatissae Avennaci*, ch. 6-7, p. 117.

mes, l'animal, fuyant vers saint Carileffus comme vers le port du refuge, tremblant et palpitant, regardait de tous côtés de ses yeux confus. Les chasseurs à sa poursuite le trouvèrent rapidement qui se tenait palpitant derrière le serviteur de Dieu. Pris de peur, ils n'osèrent pas s'approcher mais retournèrent chez le roi d'une course rapide et lui racontèrent avec une grande peur ce qu'ils avaient vu. Apprenant cela, le roi furieux ordonna de le conduire à l'endroit de ce qu'ils avaient vu. Et comme ils étaient parvenus là et lui avaient montré le serviteur de Dieu et le buffle se tenant derrière lui, le roi indigné s'adressa à lui : "Qui êtes-vous, hommes, d'où venez-vous et par l'autorité de qui osez-vous demeurer ici et troubler la chasse royale ?" [Le saint garde son sang-froid et lui raconte sa vie]. Entendant cela, le roi les menaça avec une immense indignation : "Partez en toute hâte et allez demeurer ailleurs, pour ne pas être ensuite retrouvés par nos hommes et vous faire briser par les lanières très impitoyables de leurs fouets<sup>45</sup>." » Finalement, le saint obtint gain de cause grâce à deux interventions divines : d'abord, le cheval du roi se trouva paralysé, ensuite le saint offrit au roi et à ses hommes une coupe de vin inépuisable. Ému par ces miracles, le roi se jeta aux pieds du saint et lui offrit le domaine fiscal tout entier<sup>46</sup>.

La Vie de saint Landelin de Crespin relate une aventure similaire : tandis que le saint défrichait une parcelle de la forêt d'Amblise en compagnie de ses disciples, le propriétaire des lieux surgit et, très en colère, voulut confisquer les manteaux des religieux ; il s'en trouva aussitôt paralysé. Repentant, il finira par donner au saint la moitié de sa forêt<sup>47</sup>. Saint Bertuin de Malonne, en revanche, fut confronté à une propriétaire nettement plus intéressée : le découvrant sur son terrain, elle lui proposa la libre jouissance des lieux en en conservant toutefois pour elle la propriété. Mais le saint refusa, songeant à ceux qui viendraient après lui, et lui proposa de lui échanger le lieu, assez curieusement, contre une relique, ce qu'elle s'empressa d'accepter<sup>48</sup>.

Enfin, la version la plus originale est celle de la Vie de saint Ricmir, où le saint accepte un marché douteux : « Alors qu'il défrichait dans le lieu susdit avec ses moines et ses amis, et qu'il creusait et travaillait de ses mains, arriva une

45. *Vita Carileffi*, ch. 7, p. 391-392 : *Ad cuius strepitu, id est clangore bucinum, canum latratibus, hominum ululatibus commotum animal, ad sanctum Dei Carileffum quasi ad portum refugii fugiens, tremens ac palpitans, huc illucque turbis oculis aspectabat. Quem venatores exsequentes velociter invenerunt post Christi famulum stantem et palpitantem. Qui timore perculsi, non sunt ausi prope accedere, sed protinus veloci cursu revertentes ad regem, ei quae viderant cum magno pavore nuntiaverunt. Quod rex audiens, versus in furore, ut illuc duci deberetur, his qui viderant imperavit. Ubi cum pervenissent et ostendissent ei servum Domini et bubalum post eum stantem, indignatus rex dixit ad eum : Quid estis, vos homines, aut unde venistis, vel cuius hic auctoritate commoramini et venationem regiam praesumitis perturbare ? [...] Haec rex audiens, cum ingenti indignatione comminatus est eis, dicens : Sub omni hinc celeritate recedite et alibi moramini, ne deinceps a nostris hic reperire possitis hominibus et sevissimis rumpamini verberibus baculorum [...].*

46. L'épisode de la chasse perturbée par un saint recueillant l'animal traqué – lièvre, cerf, sanglier, etc. – constitue un *topos* hagiographique que l'on retrouve dans de très nombreux textes, peut-être encore une fois sous l'influence de GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber Vitae Patrum*, XII (*De Aemiliano heremita*), ch. 2 (réf. citée *supra* n. 9), p. 262. Je reviendrai plus loin sur sa signification symbolique.

47. *Vita Landelini*, ch. 6, p. 442.

48. *Vita Bertuini*, ch. 7, p. 181 : [...] *nolo ita, ut dicis ; sed obsecro te, ut pignus accipias, et sit mihi in possessionem, ut peregrini et successores, qui post me venturi sunt, habeant suspensionem et hospitium. Et ita fecerunt.*

femme nommée Cata qui avait de grands domaines autour de ce lieu et qui vint le visiter parce qu'elle était une veuve craignant Dieu et aimant fort les serviteurs de Dieu, mais elle aimait trop le vin et, pour cette raison, était devenue pauvre. Et comme le susdit Ricmir la rassasiait de provisions que lui avait envoyées le seigneur évêque, et qu'elle commençait à s'agiter à cause du vin, elle lui dit : "Faisons un échange : tu me donnes du vin, et je te donne les domaines et les paysans qui te permettront de construire et de doter ce lieu avec le conseil et l'aide de l'évêque." À ce pacte, le saint de Dieu se réjouit, et ils se promirent l'un l'autre qu'il en serait fait ainsi<sup>49</sup>. » Tous les moyens sont donc bons, même les plus profanes, pour acquérir un lieu.

À l'exception de ces derniers exemples, les hagiographes se servent plutôt de l'épisode du propriétaire pour illustrer le caractère sacré du lieu. Sitôt que la rencontre du saint et du lieu se produit, avec ou sans prédestination divine, l'espace acquiert une dimension sacrée contre laquelle le propriétaire est sans recours. Ce dernier, placé devant un fait accompli, se retrouve pieds et poings liés – ce qui se traduit en langage hagiographique par une paralysie. Il ne peut que s'incliner, littéralement, devant le saint et renoncer à sa propriété.

Il ne reste alors plus qu'une étape à franchir dans le processus de sacralisation de l'espace du monastère : celle de la consécration officielle du lieu par les autorités ecclésiastiques. Les hagiographes sont le plus souvent peu prolixes sur ce point, se bornant, dans le meilleur des cas, à en faire état de façon laconique. Quelques textes contiennent toutefois des développements intéressants. Tout d'abord, il faut distinguer entre la dédicace officielle de l'oratoire et la simple bénédiction de l'enceinte monastique. À l'époque qui nous intéresse, les rituels sont encore loin d'être fixés et il subsiste un hiatus important entre la théorie, énoncée progressivement par les conciles, et la pratique. En d'autres termes, nul ne peut répondre avec précision à la question de savoir si nos monastères de Gaule du Nord ont fait ou non l'objet d'une bénédiction de leur enceinte, ni par quels rites leur église a été consacrée. En cette matière, il ne fait aucun doute que les usages devaient varier au gré des évêques. Pour ce qui est de la simple bénédiction, je n'ai trouvé jusqu'à présent qu'un seul texte y faisant allusion : la Vie de saint Bertuin de Malonne. Le saint, arrivé dans son lieu prédestiné, le trouve infesté de bêtes sauvages, de brigands et de démons. « Alors, l'homme de Dieu sanctifia l'eau et la répandit et là, il étendit sa tente et campa dans ce même lieu<sup>50</sup>. » L'eau bénite sert bien sûr à chasser les démons mais, au-delà de cette utilité ponctuelle, c'est bien une bénédiction liturgique de l'espace monastique

49. *Vita Ricmiri*, ch. 5, p. 541-542 : *Stirpante autem eo in praedicto loco una cum suis monachulis et sociis, et manibus propriis fodiente ac laborante, venit quaedam femina, nomine Cata, quae in circuitu ejusdem loci magna habebat praedia, visitans eum, quia vidua Deum timens erat, et servos Dei oppido diligebat, vinum vero nimis diligebat, et propterea pauper effecta erat. Quam cum praedictus sanctus Ricmirus ex bonis quae ei domnus episcopus miserat, refocillaret, et ipsa vino aestuare coeperat, ait ad eum : Faciamus mutuum contradictum, id est, tu mihi da vinum, et ego tibi praedia et mancipia unde hunc locum una cum consilio et adiutorio episcopi construere et ditare queas. Ad quod condictum sanctus Dei laetatus est, et sponponderunt in invicem ita sese esse facturos [...]*.

50. *Vita Bertuini*, ch. 6, p. 181 : *Tunc vir Domini sanctificavit aquam et sparsit et ibi tetendit tabernaculum suum et castrametatus est in eodem loco*. On s'abstiendra de donner un sens trop littéral à la seconde partie de la phrase, puisqu'il s'agit d'une citation biblique (Gen 12, 8). Le verbe *castrametor*, camper, est également attesté dans la Vulgate (Ex 13, 9), ce que l'éditeur de la Vie, Wilhelm Levison, n'a pas noté.

que l'auteur nous décrit ici. On ignore malheureusement si les saints fondateurs du VII<sup>e</sup> siècle avaient réellement l'habitude de procéder ainsi.

Les consécration ou dédicaces d'églises sont en principe réservées à l'ordinaire du lieu, parfois accompagné de nombreux évêques voisins<sup>51</sup>. Souvent, ce rite fournit à l'hagiographe l'occasion d'énumérer une série de saints évêques célèbres, comme Amand, Éloi, Ouen, Omer, etc., qui se seraient trouvés en contact avec son héros, contribuant au prestige de ce dernier. Pourtant, certains saints semblent conférer la dédicace sans intervention épiscopale, ce qui ne paraît pas très orthodoxe. C'est le cas de Béréglise : « Enfin, il établit le monastère et, la basilique construite, il la consacra par le nom et par les reliques à saint Pierre, premier des Apôtres<sup>52</sup>. »

Mais la cérémonie proprement dite est rarement décrite, sauf quand les choses ne se déroulent pas exactement comme prévu. L'hagiographe de saint Agilus raconte au VIII<sup>e</sup> siècle que, lors de la fondation du monastère de Rebais par Ouen, une série d'évêques étaient venus dédicacer l'église, selon la coutume ecclésiastique. « Et, comme ils remarquaient que la pierre de marbre bigarré, très harmonieusement polie, était étendue de façon inégale sur l'autel, et que ces quatre colonnes et vraies lumières du monde [c'est-à-dire les quatre saints présents, Ouen, Éloi, Adon et Agilus] voulaient la changer de place, elle leur glissa des mains et s'effondra par terre, se fendant en son milieu de façon toute rectiligne, comme si quelqu'un l'avait tranchée par le glaive<sup>53</sup>. » Aussitôt, les saints hommes se mirent en prière puis apposèrent le signe de croix sur la pierre ; alors, celle-ci se recomposa miraculeusement comme si elle n'avait jamais été cassée. Cet épisode nous apprend que les évêques avaient très vraisemblablement consacré l'autel majeur de l'église en plaçant des reliques sous la pierre d'autel. La maladresse qui s'ensuit n'en est pas vraiment une, puisqu'elle a pour but de susciter un miracle, ce que suggère l'aspect anormalement régulier de la cassure. Ce miracle, tout en mettant en valeur la sainteté des personnages présents, confirme immédiatement le caractère sacré du nouveau lieu de culte, comme pour démontrer l'efficacité du rite accompli.

Un autre exemple de dédicace assortie d'épisodes inattendus est fourni par la Vie de Berthe de Blangy. Berthe qui, déjà, avait dû s'y prendre à trois reprises pour édifier son église, est décidément la plus malchanceuse des saintes. Une fois l'église enfin terminée, elle convoque pas moins de onze évêques, plus prestigieux les uns que les autres, pour venir procéder à la dédicace. Au jour fixé, l'évêque diocésain constate qu'elle n'a pas prévu d'hysope et refuse de procéder au rite. Devant l'ignorance de Berthe, il explique : « Sans hysope, aucun d'entre nous n'oserait d'aucune manière dédicacer une église, à l'encontre de la constitu-

51. Sur ce rituel, voir par exemple P.-A. SIGAL, Le déroulement des translations de reliques principalement dans les régions entre Loire et Rhin aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, éd. E. BOZÓKY et A.-M. HELVÉTIUS, Turnhout 1999 (Hagiologia 1), p. 220-221 (avec bibliographie).

52. *Vita Beregisi*, ch. 18, p. 527 : *Denique monasterium statuit, basilicam constructam beati Petri, principis apostolorum, nomine et reliquiis consecrat [...]*.

53. *Vita Agili*, ch. 26, p. 584 : *Cumque petram ex vario marmore decentissime politam cerne-  
rent super altare inaequaliter jacere, et eam immutare vellent quatuor columnae et vera mun-  
di luminaria, et manibus elapsa, terra tenus ruit, et per medium scissa est tam directe, acsi  
quispiam ferro eam secuisset.*



tion transmise à nous par les Pères, pour que l'*ordo* de notre ministère ne paraisse pas négliger ou contredire les constitutions canoniques, et soit pour cela jugé critiquable. » La pauvre Berthe se réfugie aussitôt dans l'oratoire pour prier, tandis que les évêques mécontents s'apprêtent à partir. Le miracle se produit : voici qu'un marchand d'hysope se présente aux portes du monastère. Aux évêques qui reviennent en toute hâte, Berthe adresse un reproche non dénué d'ironie : « O pasteurs prévoyants et excellents recteurs du troupeau ecclésiastique, pourquoi avez-vous voulu terrifier par votre absence si soudaine l'une des petites brebis du Christ en la laissant seule ? » À quoi ils répondirent : « Ne nous fais pas de reproches, Dame, car cela s'est fait par la providence de Dieu, dans le but de te magnifier ainsi beaucoup plus glorieusement<sup>54</sup>. » L'honneur est sauf, et la dédicace peut avoir lieu.

Le passage est remarquable à plus d'un titre, surtout en raison de ses sous-entendus. D'abord, c'est la sainte elle-même qui était censée avoir tout préparé pour la dédicace. En d'autres termes, les évêques attendaient de Berthe qu'elle ait des connaissances approfondies en matière de liturgie alors que, par définition, en tant que femme, elle n'est nullement concernée par la chose puisqu'elle ne fait pas partie du clergé. Accessoirement, l'on remarque aussi que, sur les onze évêques présents, pas un n'avait songé à apporter le nécessaire. Quant à l'hysope, si cette plante aromatique est effectivement attestée dans les rituels de purification depuis Moïse dans l'Ancien Testament<sup>55</sup>, on peut se demander si l'auteur n'a pas voulu user ici d'une métaphore : traditionnellement, l'hysope désigne la chose la plus insignifiante qui soit<sup>56</sup>. Dans ces conditions, oublier l'hysope ne pouvait être vu comme une faute grave. Enfin, le reproche adressé par Berthe aux évêques est explicite : ils ne sont pas de bons pasteurs, ils ne sont pas *providi*, ce qui est un comble pour des saints. Implicitement, l'hagiographe témoigne de ses tendances antiépiscopales : il présente les évêques comme exigeants, imprévoyants, tâtilons et impatients. Mais il y a plus : lorsque Berthe s'en va prier dans l'église, celle-ci n'est toujours pas consacrée. Or, c'est dans cette église que sa prière est exaucée par Dieu. L'auteur ne chercherait-il pas à montrer que, somme toute, la présence de la sainte suffit à rendre le lieu sacré, que l'intervention des évêques n'est pas indispensable...<sup>57</sup> ?

54. *Vita Berthae Blangiacensis*, ch. 11-13, p. 51-52 : [...] *sine hyssopo, ait, nullo modo aliquis nostrum, contra constitutionem nobis a patribus traditam, aliquam ecclesiam dedicare praesumat, ne ordo ministerii nostri canonicis constitutionibus contraire vel repugnare videatur, ac per hoc vituperabilis existere iudicetur.* [...] *Beata vero Bertha, affata eos dixit : O providi pastores et egregii rectores ecclesiasticorum gregum, ut quid unam ex oviculis Christi tam subita absentia terrere, solam relictam voluistis ? Cui aiunt : Ne causeris nobis domina, Dei enim providentia actum est, ut exinde multo gloriosius magnificeris.*

55. Ex 12, 22 ; Hébr 9, 19.

56. De nos jours encore, l'expression « depuis le cèdre jusqu'à l'hysope » signifie « du plus important jusqu'au plus insignifiant ». Elle remonte selon toute apparence à l'un des livres apocryphes de l'Ancien Testament, le troisième livre des Rois (4, 33), où elle est utilisée au sens propre, dans un passage qui évoque tous les arbres, depuis le cèdre jusqu'à l'hysope. Les allusions à l'hysope sont par ailleurs nombreuses dans la Vulgate.

57. À l'inverse, on évoquera l'épisode raconté par GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, III, 30, 2-3 (réf. citée *supra* n. 34), p. 381, où c'est précisément la messe solennelle de la dédicace, présidée par l'évêque, qui sacralise le lieu saint en faisant s'enfuir le démon sous la forme d'un cochon.

En matière de désobéissance aux canons, l'hagiographe de saint Longis n'est pas en reste. Ayant découvert par hasard un petit oratoire, Longis y avait élu domicile avant de s'apercevoir avec horreur qu'il s'agissait d'un ancien temple païen – *sinagoga*, dit le texte. Puisqu'il ne contenait aucune relique et n'avait donc jamais été consacré, il était illégal d'y célébrer les offices comme le faisait Longis depuis quelque temps<sup>58</sup>. Le saint part donc pour Rome afin de se procurer des reliques, mais le pape refuse sa requête. Déçu et « plein de doutes », il s'apprêtait à rentrer lorsqu'un ange s'adressa à lui dans une vision nocturne : « Longis, pourquoi réfléchis-tu et es-tu troublé en ton âme ? Va en cachette à l'autel de saint Pierre et ce que tu trouveras posé dessus, rapporte-le avec toi. » Obéissant à l'ange, il trouva en effet une dent de saint Pierre sur l'autel et se hâta de l'emporter chez lui, heureux et réjoui<sup>59</sup>. Le saint homme paraît donc peu orthodoxe : non seulement il célèbre des offices dans un oratoire non consacré, mais il est en outre jugé suspect par le pape qui lui refuse des reliques. Heureusement, Dieu lui-même se moque bien des interdits pontificaux et lui fournit directement, en cachette, ce qu'il demande. L'épisode ne s'explique que par le contexte de rédaction du récit : au début du IX<sup>e</sup> siècle, le monastère Saint-Longis est en conflit avec son ordinaire, l'évêque du Mans. Contrairement aux apparences, le pape n'est pas directement visé, mais l'auteur cherche à montrer que même l'évêque de Rome, donc *a fortiori* celui du Mans, ne peut rien contre la protection divine<sup>60</sup>.

Au terme de ce qui apparaît souvent comme un processus en plusieurs étapes, depuis la fuite des démons jusqu'à la consécration liturgique de l'église, en passant éventuellement par la source miraculeuse et par la confrontation avec le propriétaire, le saint est finalement parvenu à s'approprier l'espace et à lui conférer un caractère sacré.

### III. LA SACRALITÉ DU LIEU, SES MANIFESTATIONS ET SES LIMITES

Une fois le saint installé, la sacralité du lieu qu'il a fait sien va se manifester par divers types de miracles visant à confirmer le lien qui l'unit à ce lieu : les miracles prouvent que la présence du saint continue à sacraliser le lieu en permanence. Sainte Aldegonde, dans son monastère de Maubeuge, bénéficie sans cesse de visions fantastiques qui surviennent toujours dans des endroits « stratégiques » : des anges apparaissent dans sa cellule, saint Pierre dans l'église, des globes de feu ou des colonnes de lumière dans la cour devant la *domus* des sœurs,

58. Pour qu'un oratoire puisse être considéré comme consacré, il faut que s'y trouvent des reliques, comme l'ordonnent les textes canoniques depuis le concile de Carthage en 525 (éd. C. DE CLERCQ, *Concilia Africae a. 345– a. 525*, Turnhout 1974 [Corpus Christianorum, Series Latina 149], p. 204-205 et 266).

59. *Vita Lonoghylly*, ch. 4, p. 434-435 : *Longhille, quid in animo tuo perpendis et turbatus es ? Vade occulte ad altare sancti Petri et quod reperies suprapositum reporta tecum. Ille autem revigilans quasi ex gravi somno, fecit sicut ei precepit et invenit dentem unum sancti Petri. Servus autem Domini protinus iam letus et gaudens remeavit ad propria [...]*.

60. Voir à ce sujet l'introduction de l'éditeur, W. LEVISON, *SSRM* 7, p. 429-432. Sur le dossier complexe de l'hagiographie du Mans, voir W. GOFFART, *The Le Mans Forgeries : A Chapter from the History of Church Property in the Ninth Century*, Cambridge, Mass. 1966 (Harvard Historical Studies 76), et Ph. LE MAÎTRE, *Évêques et moines dans le Maine : IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle, La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle). Actes du colloque de Nanterre (3-4 mai 1974)*, éd. P. RICHIÉ, Paris 1976 (= *Revue d'histoire de l'Église de France* 168), nouv. éd. 1993, p. 91-101.

etc<sup>61</sup>. Le saint et son lieu vivent en bonne intelligence, en toute harmonie ; le lieu n'est plus hostile mais favorise les entreprises du saint. Lorsque Laumer entreprend la construction d'une église à Corbion, il reçoit l'aide de tous ses moines qui peinent durant des heures, en vain, pour tenter d'abattre un arbre immense. À l'heure du repas, Laumer les envoie se reposer ; seul face à l'arbre, il l'abat d'une chiquenaude<sup>62</sup>. Dans la même logique, tant la Vie de Laumer que celle d'Aldegonde et d'autres relatent l'épisode suivant : le saint arrive devant l'église pour y prier mais s'aperçoit que le gardien est absent et la porte fermée. N'importe : devant le saint, la porte s'ouvre toute seule<sup>63</sup>. Le lieu ne présente aucun obstacle, le saint l'a apprivoisé, il y est chez lui.

Par ailleurs, le lieu sacré est toujours présenté comme un refuge dans les récits hagiographiques. Cette dimension est généralement illustrée par le fameux *topos* de l'animal traqué par des chasseurs, que j'ai évoqué plus haut<sup>64</sup> : Carileffus protège un buffle, Ghislain, une ourse, Humbert, un cerf et Marculf, un lièvre<sup>65</sup>. Quant à Laumer, il protège une biche poursuivie cette fois non par des hommes, mais par des loups<sup>66</sup>. Ce *topos* illustre métaphoriquement le droit d'asile qu'offre l'église aux criminels en fuite<sup>67</sup> : même un animal dénué de raison comprend qu'il peut trouver refuge dans un lieu saint. Mais cette protection s'étend aussi aux innocents et s'exprime parfois de façon plus concrète : dans la Vie de Berthe de Blangy, la victime traquée est une jeune moniale, fille de Berthe, qu'un puissant laïc veut à tout prix épouser. Le passage suivant souligne avec beaucoup de conviction le lien qui unit une sainte vierge à son autel : « La sainte et vénérable Berthe, ayant pris avec elle ses deux filles dédiées à Dieu, Gertrude et Deotila, et toute la congrégation des moniales, entra dans l'église, les plaça à droite au coin de l'autel, toutes les portes de la basilique étant ouvertes et toutes les moniales étant occupées au chant des psalmodies et aux louanges divines ; elle ordonna que soit introduit le rebelle à Dieu Ruotgaire et lui dit : « Voici la servante et l'épouse du Christ, voilée par les vénérables évêques et fermement donnée à cet autel où elle se trouve. Si tu oses l'enlever à Dieu, enlève-la [...]. » Ruotgaire, pris de peur, sortit très vite de l'église et remontant à cheval, s'en alla furieux<sup>68</sup>. »

61. *Vita Aldegundae prima*, ch. 5-17, éd. MABILLON, p. 809-812.

62. *Vita Launomari*, ch. 15, p. 338.

63. *Ibid.* 8, p. 336 ; *Vita Aldegundae*, ch. 22, p. 813.

64. Cf. *supra*, n. 46. Sur les aspects symboliques du saint comme obstacle au droit de chasse d'un puissant, d'intéressantes pistes de réflexion sont avancées par R. DELORT, *Les animaux ont une histoire*, Paris 1984, p. 130-135.

65. *Vita Carileffi*, ch. 6-7, p. 391 ; *Vita Gisleni*, ch. 5, p. 377 ; *Vita Humberti prima*, ch. 9 et *Vita secunda*, ch. 12, p. 150 ; *Vita Marculfi*, ch. 18, p. 76.

66. *Vita Launomari*, ch. 12, p. 337.

67. Sur le droit d'asile, son origine et sa définition canonique, voir en dernier lieu A. DUCLOUX, « *Ad ecclesiam confugere* ». *Naissance du droit d'asile dans les églises (IV<sup>e</sup>-milieu du V<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1994, et les remarques de ROSENWEIN, *Negotiating Space* (cité *supra*, n. 1), p. 37-40.

68. *Vita Berthae Blangiacensis*, ch. 16, p. 52 : *Beata namque et venerabilis Bertha, assumptis secum duabus Deo dicatis filiabus suis Geretrude ac Deotila, et omni congregatione sanctimonialium ecclesiam ingrediens, statuit eas ad dextrum cornu altaris, valvis basilicae omnibus patefactis, omnibusque sanctimonialibus psalmodiae cantu et laudibus divinis occupatis, jussit introduci Ruodgarium Deo rebellem, cui et dixit : Ecce ancilla et sponsa Christi adest, a venerabilibus episcopis velata, atque ad istud altare, cui adstat, firmissime condonata. Si ausum habes eam Domino auferre, aufer [...]. Ruodgarius itaque timore correptus, ecclesiam citius egrediens, ascenso equo recessit, irae repletus.*

Bien entendu, le lieu offre également une protection au saint lui-même, contre différents types de dangers. À commencer par les voleurs, qui peuvent se voir refuser l'accès au lieu sacré, comme dans la Vie de saint Laumer : le saint, « caché dans sa vaste solitude de *Pertica* [forêt de Perche, près d'Alençon], tandis qu'il passait la nuit à veiller en se consacrant aux affaires divines, endura les pièges des voleurs. Ils tournèrent donc toute la nuit autour de lui pour le tuer, croyant qu'il avait sur lui de l'argent, mais il ne leur fut en aucune manière permis de le trouver. Le matin, le voyant qui demeurait dans sa petite cabane, à l'endroit où ils l'avaient cherché toute la nuit [...], ils se jetèrent à ses genoux<sup>69</sup>[...]. » Ils peuvent aussi se retrouver prisonniers du lieu saint, comme dans la Vie de saint Vulmer : « À un autre moment, un voleur arriva et prit le cheval du saint, et il chevaucha toute la nuit, errant par des chemins détournés, et ne put parvenir au lieu de sa destination. Le matin, il se retrouva devant la porte de l'homme susdit<sup>70</sup>. »

Le danger prend parfois des formes plus surnaturelles : parmi les manœuvres du diable visant à chasser le saint de sa cellule, l'une des plus répandues est l'arrivée d'un serpent qui cherche à effrayer le saint. Dans la Vie de saint Léonard, le serpent parvient même à grimper le long de son corps, sans toutefois lui causer le moindre préjudice<sup>71</sup>.

Mais le danger le plus terrible est représenté par les personnes du sexe opposé. Face aux tentations charnelles, nul saint n'est à l'abri, pas même l'ermite très isolé, comme en témoigne la Vie de saint Marculf. Ce saint, qui avait pris l'habitude de passer le Carême seul sur une île, y fit un beau jour la rencontre inattendue d'une femme. Se présentant comme une naufragée, celle-ci lui conta longuement ses mésaventures et termina par une requête pour le moins délicate : « C'est pourquoi je te prie, homme de Dieu, que ta grande pitié daigne me concéder de me reposer quelque peu sous ta cabane, parce que je suis fort fatiguée par le froid et que je peux à peine me tenir sur mes pieds. Saint Marculf, n'ignorant pas les ruses du diable par lesquelles le genre humain est toujours prêt à être séduit, entrant dans sa demeure, en rapporta une petite croûte de pain et la lui présenta avec une bénédiction : "Au nom du Seigneur Jésus-Christ, prends ce pain, et si tu t'es approché en tentateur, éloigne-toi de nous"<sup>72</sup>.' » Aussitôt, le diable furieux disparut dans les eaux. Les saintes femmes ne sont pas épargnées : tandis que sainte Waudru avait décidé de passer toute une nuit en prières, « voici

69. *Vita Launomari*, ch. 5, p. 336 : *Vasta tectus igitur Perticae solitudine, divinis intentus officiis dum quadam pervigilaret nocte, latronum perpessus est insidias. Itaque per totam noctem circa ipsum gyantes ut eum interficerent, credentes illum secum habere pecunias, virum Dei nequaquam permissi sunt invenire. Mane autem facto videntes eum sub parvo tugurio degere, ubi tota nocte ipsum quaesierunt, [...] provoluuntur ipsius genibus [...].*

70. *Vita Vulmari*, ch. 12, p. 237 : *Alio quoque tempore venit quidam fur et accepit ejus equum, et caballicavit per totam noctem errans per devia, et non potuit ad locum destinatum pervenire ; mane autem facto stetit ante portam memorati viri [...].*

71. *Vita Leonardi*, ch. 5, p. 48 : *Quadam autem die, dum memoratus sanctus Leonardus in praedicta cellula sua secreto oraret, venit quidam serpens ascendens super pedes ejus ; inde crura ventremque circuiens, ac per sinum ejus exiliens nihil ei nocere valuit, neque orationes ejus perturbare potuit, sed statim ex sinu ejus exiliens cecidit mortuus [...].* Ce thème apparaît déjà chez GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber Vitae patrum*, XI, 1 (*De sancto Caluppane reclauso*), p. 259-260 et chez GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, III, 16, 3, p. 329.

72. *Vita Marculfi*, ch. 11, p. 74 : *Quamobrem deprecor te, vir Dei, ut magna pietas tua me concedere dignetur paulisper requiescere sub tugurio tuo, quia oppido fatigata frigore, vix*

soudain qu'apparut le même ennemi antique sous l'apparence d'un homme et, sautant presque sur elle, il étendit la main et la posa sur sa poitrine. Mais, comme celle-là invoquait en toute hâte le nom du Christ, l'ennemi prit la fuite aussitôt<sup>73</sup>. » On remarque d'ailleurs que ce motif ne devient fréquent dans l'hagiographie qu'à partir du IX<sup>e</sup> siècle, au moment où beaucoup de Vies sont rédigées dans le but de transmettre aux communautés les idées de réforme monastique de Louis le Pieux et Benoît d'Aniane, qui veulent imposer la règle bénédictine et une stricte clôture : désormais, hommes et femmes doivent vivre nettement séparés les uns des autres. Dans la Vie de sainte Beuve, l'auteur précise que les jeunes moniales ne pourront adresser la parole à aucun homme, pas même aux plus saints<sup>74</sup>. Dans celle de Carileffus, le saint refuse même une donation que veut lui offrir la reine et insiste sur le fait qu'aucune femme ne sera admise dans la clôture de son monastère<sup>75</sup>. Quant à saint Vulmer, qui a été marié avant de devenir moine, il a fait le vœu de ne plus jamais voir une femme. À sa mort, tandis que les moniales du monastère voisin se pressent pour voir son corps, un brouillard bien opportun se lève soudain autour du saint de façon à le rendre invisible<sup>76</sup>. Ce dernier exemple nous montre que la protection dont jouit le saint dans son espace sacré continue de s'exercer après sa mort, tant qu'il ne bénéficie pas encore de celle que lui procurera ensuite le tombeau puis la châsse.

C'est également le cas dans la Vie de saint Saulve : après l'assassinat de cet évêque, le meurtrier dissimule son corps et celui de son disciple en les enterrant dans une étable, un lieu qui représente *a priori* le contraire d'un espace sacré. Or, « il y avait dans ladite étable un taureau d'une taille étonnante, qui gardait et surveillait chaque jour l'étable et son troupeau. Et le taureau veillait toujours sur ce lieu depuis le jour où les saints membres y avaient été cachés, tant de jour que de nuit, au point qu'aucune génisse n'osait atteindre ou s'approcher tout à fait du lieu saint. De fait, comme on l'a dit, si l'une d'elle avait voulu aller à ce lieu, le taureau résistait par divers coups de talon et des coups de corne, et il faisait rester alentour toute la foule des bestiaux de sexes mélangés, pour qu'ils ne puissent souiller ce lieu saint. Car ce même taureau veillait en toute chose et avec zèle sur le lieu saint, de sorte qu'aucune tache n'aurait pu le ternir, ni apportée par le vent ni provenant d'un quelconque excrément. Et s'il était arrivé que des ordures quelconques fussent tombées là par accident, travaillant toute la nuit, il n'au-

*super pedes consistere valeo. Sanctus siquidem Marculfus non ignorans versutias diaboli, quibus semper humanum genus conatur irretire, ingressus cubile suum detulit crustulam panis, et sic cum benedictione porrexit illi dicens : In nomine Domini Jesu Christi hunc suscipe panem, et si tentator accessisti, a nobis recede [...].*

73. *Vita Waldetrudis*, ch. 12, p. 226 : *Et ecce subito idem antiquus hostis in effigie hominis, quasi insultans illi, apparuit, extendensque manum suam super pectus ejus posuit. At illa, cum Christi nomen celeriter invocaret, statim hostis fugam petiit [...].*

74. *Vita Bovae et Dodaë*, ch. 14, p. 290.

75. *Vita Carileffi*, ch. 11, p. 393. Sur cette interdiction, qui était habituelle à l'origine dans les communautés inspirées par le monachisme lérinien et que l'on retrouve dans la Vie de Colomban, voir notamment ROSENWEIN, *Negotiating Space*, p. 41 et 70-71.

76. *Vita Vulmari*, ch. 14-15, p. 238. Sur ce passage, voir aussi A.-M. HELVÉTIUS, *Écrire la vie des saints mérovingiens : modèles carolingiens de la sainteté en Gaule du Nord, Le christianisme en Occident du début du VII<sup>e</sup> siècle au milieu du XI<sup>e</sup> siècle. Textes et documents*, éd. F. BOUGARD, Paris 1997, p. 43-57, aux p. 44-49. Le thème du saint homme faisant le vœu de ne plus jamais voir une femme se retrouve déjà dans GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, III, 16, 5, p. 331.



rait pas eu de repos jusqu'à ce qu'il eût nettoyé de ses pieds le saint lieu<sup>77</sup>. » Il s'agit donc une nouvelle fois d'un lieu au départ anodin qui, au moment précis de sa rencontre avec un saint, acquiert aussitôt un caractère sacré – il est qualifié explicitement de lieu saint à quatre reprises – et accorde par conséquent une protection à celui qu'il abrite.

Ces quelques exemples illustrent donc les diverses manières dont peut s'exprimer le caractère sacré d'un lieu saint. Implicitement pourtant, il apparaît que cette sacralité a aussi ses limites. Certes, le lieu saint protège ; en principe, son accès est interdit à l'ennemi. Les voleurs ne peuvent parvenir jusqu'à Laumer, la femme naufragée ne trouvera pas le moyen de franchir la porte de la cabane de Marculf. Néanmoins, il arrive que l'ennemi puisse tout de même y pénétrer. Dans la Vie de Berthe de Blangy, le puissant laïc qui veut enlever la fille de la sainte est entré dans le monastère, et même jusque dans l'église. Dans le cas de Léonard, le serpent est entré dans sa cellule et se promène sur son corps. Quant à Waudru, le diable peut s'approcher d'elle au point de lui toucher le sein. Même dans l'étable qui abrite le corps de saint Saulve, il arrive que des souillures trompent la vigilance du taureau. La protection offerte par le lieu saint n'est donc jamais parfaite, le saint n'est nulle part totalement à l'abri durant son séjour terrestre. Il doit, encore et toujours, faire lui-même la preuve de sa sainteté. Son combat est quotidien et se poursuit jour et nuit, même dans le lieu qui est devenu « le port d'attache de sa pérégrination », pour reprendre une expression de la Vie de saint Aubert. Ce refuge offre une protection, mais elle n'est qu'accessoire, lacunaire. L'espace sacré n'est somme toute qu'un auxiliaire de la sainteté du saint.

En théorie cependant, le lien qui unit le saint à son lieu est étroit. Dans la plupart des cas, Dieu ne daigne le lui révéler qu'après des années de lutte dans le monde. Le saint finit par mériter d'obtenir ce refuge, de se fixer dans ce port d'attache. Parfois, il s'y enracine tellement qu'il formule explicitement le vœu de ne plus jamais s'en éloigner. Cette fidélité du saint envers son lieu s'exprime par exemple dans la Vie de Longis. Aussitôt que le saint homme eut trouvé son petit oratoire sans reliques, il témoigna de sa sainteté par des guérisons miraculeuses ; « c'est pourquoi des gens qui demeuraient aux alentours lui demandèrent avec insistance de ne pas dédaigner d'habiter auprès d'eux, et lui promirent qu'ils le doteraient de nombreuses richesses. Mais lorsqu'il connut leur volonté, il promit de rester dans ce même lieu. » Dans le paragraphe suivant, après avoir raconté comment le saint s'était procuré une dent de saint Pierre, l'auteur ajoute : « Il

77. *Vita Salvii*, ch. 10, p. 176-177 : *Erat autem in praedicto armento taurus mirae magnitudinis, qui custodiebat et observabat cotidie armentum cum grege suo. Praevidebat igitur taurus semper locum illum a die illa ex qua sancta membra ibidem absconsa fuerant tam diebus quam noctibus, in tantum ut nulla quidem ex buculis locum sanctum penitus attingere vel adpropinquare auderet. Nempe, ut dictum est, si aliqua ex eis ire voluisset ad locum illum, taurus quidem diversis calcibus et cornuum ictibus eisdem resistebat omnemque multitudinem bucularum promiscui sexus in circuitu stare faciebat, ut eundem locum sanctum coinquinare non valent. Praevidebat enim sollicite per omnia isdem taurus locum sanctum, ut nulla macula neque a vento agitata neque ex quolibet stercore fuscare potuisset. Et si contigisset ut aliquae sordes casu ibi cecidissent, per totam noctem laborans requiem non habebat, donec pedibus suis locum sanctum mundatum habuisset.*

commença à édifier un monastère, évaluant déjà dans son cœur que, par la suite, il n'en sortirait pas mais accomplirait là, d'un esprit dévot, le cours de sa vie<sup>78</sup>. »

Dans la Vie de saint Winnoc, cette fidélité du saint envers son lieu s'exprime de manière plus symbolique. Plusieurs années après la mort de Winnoc, à la suite d'un incendie de l'église, les frères voulaient sortir le corps afin de le mettre à l'abri durant les travaux de reconstruction. Mais à peine la porte franchie, ils ne parvinrent plus à le bouger ; comprenant que le saint homme ne voulait pas séjourner trop loin de son lieu saint, ils décidèrent de le placer dans le jardin adjacent à l'église. Aussitôt, le saint se laissa manipuler sans difficulté<sup>79</sup>. Une fois encore, les récits insistant sur ce point furent généralement rédigés au début du IX<sup>e</sup> siècle, dans le contexte des courants de réforme. La règle bénédictine imposait à ce moment aux moines une *stabilitas loci* à laquelle ils n'avaient pas forcément été habitués auparavant. Pour leur apprendre à respecter cette contrainte, l'un des moyens les plus efficaces fut de les nourrir de littérature hagiographique ; il ne leur restait ensuite qu'à se conformer à l'exemple de leur saint patron.

En revanche, l'ensemble des autres biographies semble révéler une réalité bien différente. En dépit de l'attachement théorique manifesté par le saint envers son lieu, on le voit fréquemment déménager. Rares sont les Vies de saints qui ne contiennent pas l'une ou l'autre allusion à un changement de lieu, au point que l'on pourrait croire à un *topos*. Pourtant, celui-ci prend des formes tellement diverses qu'il pourrait bien refléter une certaine réalité. Le prétexte invoqué d'ordinaire par les hagiographes est le désir de solitude et la fuite de cette foule qui afflue toujours vers un saint guérisseur. Un prétexte assez peu plausible en vérité, puisque les saints s'en vont bien souvent, avec tous leurs disciples, pour s'installer à peine quelques centaines de mètres plus loin... et l'on imagine mal ce qui empêcherait la foule des fidèles de les y retrouver. Quelquefois, d'autres excuses sont invoquées : Ricmir change de lieu « sur le conseil de l'évêque », Landelin le fait « par l'inspiration divine »<sup>80</sup> – bref, des explications qui n'en sont pas vraiment et qui témoignent d'un certain malaise chez les hagiographes. Quelle peut en être la raison ? Tout d'abord, il faut supposer que la réalité de leur temps ne correspond pas toujours à celle des origines et que le souvenir d'une étape antérieure a pu laisser des traces, enracinées dans la géographie locale ou simplement dans la mémoire collective. Une source réputée miraculeuse située à quelque distance du monastère, un lieu-dit baptisé du toponyme courant *Vetus monasterium*, le Vieux-moustier, ou encore une ancienne légende locale pouvaient faire naître des questions auxquelles les hagiographes étaient tenus de fournir une explication plus ou moins plausible ; ils y répondaient en attribuant à leur saint des déménagements successifs.

78. *Vita Lonoghylii*, ch. 3-4, p. 434-435 : *Propterea per girum commanentibus obnixe petierunt eum, ut apud illos habitare non dedignabatur, ac sponderunt ei, ut multis divitiis ditarent eum. At ille cognovit voluntatem illorum, promisit se in eodem loco mansurum [...]. Ille autem inchoavit monasterium aedificare, perpendens iam in corde suo, ut ulterius inde non exisset, sed ibi devota mente cursum vitae suae perimpleret.*

79. *Vita Audomari, Bertini et Winnoci*, ch. 27, p. 774. Les réticences des corps saints à se laisser transporter forment un thème fréquent dans toute l'hagiographie, mais elles sont plus souvent exprimées à l'occasion des tentatives de vols de reliques ; voir à ce sujet l'ouvrage devenu classique de P. J. GEARY, *Le vol des reliques au Moyen Âge*, Paris 1993.

80. *Vita Ricmiri*, ch. 6-7, p. 542 ; *Vita Landelini*, ch. 6, p. 442.

Par ailleurs, certains changements de lieux étaient bien attestés historiquement. Le fait que Landelin ait quitté le riche monastère de Lobbes pour aller fonder Crespin était de notoriété publique au moment de la rédaction de sa Vie. Il en va de même pour Vincent qui avait quitté Hautmont pour fonder Soignies<sup>81</sup>. Encore fallait-il pouvoir l'expliquer ; dans les deux cas cités, les hagiographes en sont incapables. Pour le biographe de Sadalberge, si la sainte a fini par venir s'installer à Laon avec ses moniales, c'est parce qu'elle craignait l'insécurité engendrée par la guerre opposant Thierry III et Dagobert II<sup>82</sup>. Il est certain qu'étant issus des grandes familles de l'aristocratie, de nombreux fondateurs d'abbayes étaient directement impliqués dans la politique de leur temps. Ils se voyaient parfois contraints de s'installer ailleurs sur l'ordre des détenteurs du pouvoir, comme ce fut le cas pour Landelin qui abandonna l'abbaye de Lobbes aux Pippinides après la bataille de Tertry en 687<sup>83</sup>.

Mais quelles que soient les vraies raisons, les hagiographes ne s'en trouvent pas moins embarrassés : comment concilier l'idée d'un espace étroitement lié au saint – par son caractère prédestiné ou simplement par respect de la *stabilitas loci* – avec celle d'un déménagement ? Dans la Vie de Mommelin, l'auteur prend assez maladroitement la défense des disciples d'Omer : « Demeurant là quelques années, la clémence divine l'ayant prévu, ils décidèrent de se choisir un lieu plus apte. Pour éviter qu'un changement si soudain de fondation soit imputé à la sottise ou à la paresse, ils confièrent au jugement de la divine providence ce qu'ils avaient conçu en esprit<sup>84</sup> » et laissèrent dériver leur barque pour s'en remettre à Dieu. Apparemment, l'hagiographe n'a aucune idée de la raison réelle de ce changement.

D'autres auteurs développent plus d'imagination : si Waudru s'est installée à quelques dizaines de mètres de son site primitif, c'est par humilité, parce qu'elle jugeait trop luxueuses les constructions réalisées pour elle par l'un de ses parents au sommet de la colline de Mons. Celles-ci furent aussitôt détruites par une tempête miraculeuse, permettant à Waudru d'élire son humble domicile sur l'un des versants<sup>85</sup>. Quant à Berthe de Blangy, ses déménagements successifs ne s'expliquent que par des contraintes techniques, puisque ses églises ne cessent de s'écrouler. Ces saintes-là n'ont donc rien à se reprocher et ne peuvent être accusées d'instabilité. Il est vrai que leurs hagiographes se devaient de les défendre avec une force de conviction particulière, du fait que la clôture était plus contraignante pour les femmes que pour les hommes.

En revanche, d'autres auteurs n'éprouvent guère de scrupules à braver les interdits monastiques. On voit ainsi Laumer quitter son monastère en cachette, pendant que ses frères dorment, pour devenir ermite<sup>86</sup>. Saint Dié (Deodatus) prend la fuite lui aussi, mais avec l'accord de l'abbé et pour des raisons différentes : il

81. Pour ces exemples et quelques autres, voir HELVÉTIUS, *Abbayes, évêques et laïques* (cité *supra* n. 20), notamment p. 144-147.

82. *Vita Sadalbergae*, ch. 13, p. 57.

83. DIERKENS, *Abbayes*, p. 321-325.

84. *Vita Mummolini*, ch. 7, p. 982 : *Verum ibi paucis remorantes annis, divina praeordinante clementia, locum sibi eligere decreverunt aptiorem. Ne vero fatuitati seu ignaviae tam subita aedificationis suae imputaretur mutatio, quod mente conceperant divinae Providentiae commiserunt arbitrio [...]*.

85. *Vita Waldetrudis*, ch. 10, p. 224-225.

86. *Vita Launomari*, ch. 4, p. 336.

faisait l'objet de calomnies incessantes de la part des autres frères, jaloux de ses vertus<sup>87</sup>. Son hagiographe n'avait sûrement pas lu les œuvres de Grégoire de Tours, en particulier la Vie de saint Léobard qui prône l'attitude inverse : dans ce récit, le saint est également en conflit avec ses voisins, mais lorsque l'idée lui vient de fuir pour s'installer ailleurs, il s'agit d'une inspiration diabolique ! Heureusement, les exhortations de Grégoire lui-même finiront par le remettre dans le droit chemin : il restera dans son lieu et supportera l'adversité avec la patience que l'on attend d'un homme de Dieu<sup>88</sup>. Les saints se retrouvent fréquemment aux prises avec des difficultés du même genre. Nombre de Vies contiennent des allusions aux calomnies dont ils ont fait l'objet ou aux conflits qui les ont opposés à leurs voisins, ce qui prouve qu'ils ne faisaient pas toujours l'unanimité autour d'eux. Mais les hagiographes assimilent invariablement ces médisances à des tentations diaboliques visant à éprouver leur sainteté.

Sans cesse, le diable harcèle les saints, mettant tout en œuvre pour les chasser de leur lieu, comme nous l'explique l'hagiographe de Bavon, vraisemblablement inspiré par la Vie d'Antoine l'Ermite : « Mais l'ennemi antique, hostile au genre humain, qui ne cesse de tenter le genre humain et d'exercer la force de sa méchanceté contre les élus, car plus il les voit progresser, plus il est enflammé de façon mauvaise par les torches de la jalousie, entreprenait de chasser l'homme de Dieu susdit hors de cette cellule par des menaces diverses et des images abominables dont il feignait de remplir la même cellule. Il exultait de lui imposer l'effroi par divers genres d'animaux, d'oiseaux et de serpents, pour ainsi du moins le faire sortir<sup>89</sup>. » Efforts vains, bien sûr, puisque Bavon reste stoïquement dans son lieu.

Le lien entre les saints et leur lieu est donc à la fois puissant et fragile. L'espace sacré les protège imparfaitement, tandis que des démons intérieurs ou extérieurs, des menaces imaginaires ou réelles les forcent à se séparer de ce refuge. Ils y résistent avec plus ou moins de bonheur, au gré de leurs hagiographes, et les déménagements successifs semblent faire partie des épreuves qui leur sont imposées pour accéder à la sainteté. Devenir saint représente une lutte quotidienne : tant que le candidat à la sainteté est en vie, sa sainteté n'est pas acquise, elle est toujours susceptible d'être remise en question, et l'espace joue un rôle actif dans cette construction.

Cette conception de la sainteté, telle qu'elle apparaît dans l'hagiographie monastique, reflète les préoccupations des moines du haut Moyen Âge. Ils sont eux-mêmes étroitement liés à un lieu, le monastère, avec toutes ses possessions qui leur assurent des moyens de subsistance. Le lien qui les unit à ce lieu peut être plus ou moins contraignant en fonction du mode de vie choisi, de la règle suivie ; mais dans tous les cas, il représente la base concrète qui permettra à la communauté de traverser les siècles et de s'ancrer dans une tradition. Dans ce sens, la

87. *Vita Deodati*, ch. 3-4, p. 276.

88. GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber Vitae Patrum*, XX, 3 (*De sancto Leobardo reclauso*), p. 292.

89. *Vita Bavonis*, ch. 11, p. 543 : *Sed antiquus hostis humani generis inimicus, qui humanum genus temptare non desinit maximeque contra electos vim nequitiae suae exercet, quia quantum illos proficere cernit, tanto deterius invidiae facibus accenditur, praedictum virum Dei ex eadem cella moliebatur eicere diversis minis ac nefandis imaginibus, quibus eandem cellam replere simulabat. Bestiarum enim, volucrum et serpentium diverso genere gestiebat ei formidinem ingerere, ut saltem ita egrederetur [...]*.

stabilité du lieu s'entend non pas seulement comme l'obligation bénédictine assignée à chaque individu, mais comme une nécessité vitale pour la communauté dans son ensemble.

Or, au gré des circonstances, les religieux doivent eux aussi lutter quotidiennement pour préserver leur lien avec ce lieu, constamment menacé par des « ennemis » de tout genre. Leur récit de la sacralisation de l'espace par les saints est donc le reflet de leur propre situation : c'est le statut de la propriété monastique qui est en jeu. À une époque où le droit de cette propriété se construit peu à peu autour des notions d'immunité et d'exemption, mais aussi en relation avec le droit d'asile, les Vies de saints contribuent à renforcer le caractère sacré du territoire dépendant des abbayes. L'espace monastique est ainsi protégé par le lien étroit qui l'unit au saint patron comme propriétaire éternel. La lutte quotidienne entreprise par le saint pour apprivoiser l'espace et le rendre sacré apparaît comme une transposition de celle que mèneront les moines au fil des siècles pour asseoir leurs possessions territoriales. C'est dans ce sens qu'il convient d'interpréter leur propension à conférer une dimension spatiale à la sainteté.

Il va sans dire que l'échantillon de textes ayant servi de base au présent article est trop réduit et trop hétérogène pour offrir une vision complète de ce phénomène. Mon propos n'a pour but que de mettre en évidence la nécessité d'une lecture plus attentive de ces textes : une fois replacés dans leur contexte précis de rédaction et confrontés aux autres sources conservées, particulièrement aux documents diplomatiques liés à la constitution et à la protection du domaine foncier de chaque communauté, ils peuvent enrichir considérablement notre compréhension de l'histoire de la « négociation » de l'espace durant le haut Moyen Âge<sup>90</sup>.

Anne-Marie Helvétius  
(Université du Littoral-Côte d'Opale, Boulogne-sur-Mer)

90. J'utilise bien sûr cette expression en référence à l'étude très stimulante de ROSENWEIN, *Negotiating Space* ; l'auteur y a d'ailleurs proposé (p. 70-73) une lecture de la Vie de saint Colomban qui s'inscrit parfaitement dans cette perspective.



# IMAGES ET ESPACE CULTUEL À BYZANCE : L'EXEMPLE D'UNE ÉGLISE DE CAPPADOCE (KARŞI KILISE, 1212)

Catherine Jolivet-Lévy

Le rapport entre images et espace cultuel sera envisagé ici à partir de l'analyse du décor peint d'une église de Cappadoce récemment restaurée<sup>1</sup>. Désormais restitué dans sa quasi-intégralité, cet ensemble est intéressant à plus d'un titre : en partie inédit, précisément daté et conservant des portraits de donateurs, il est l'œuvre d'un atelier local, qui décora d'autres églises de la région au début du XIII<sup>e</sup> s.<sup>2</sup>, et, surtout, son programme iconographique constitue un exemple privilégié pour l'analyse du fonctionnement des images dans l'espace, permettant de mettre en évidence les liens multiples qui peuvent exister entre les peintures murales et le lieu dans lequel elles s'inscrivent : l'église, à la fois réalité spatiale et espace cultuel, investie d'une signification symbolique et d'une (ou plusieurs) fonction(s) liturgique(s).

Karşı kilise, l'« église d'en face<sup>3</sup> », se trouve à l'entrée de Gülşehir<sup>4</sup>, important nœud routier situé sur la rive sud du Kızıl Irmak (Halys), à une quarantaine de kilomètres de Nevşehir, sur la route de Kırşehir. Plusieurs autres monuments sont conservés dans cette zone – à Açık Saray, Yüksekli, Tatlarin –, qui attestent la présence dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> s. d'une communauté chrétienne prospère, dans une région qui fait partie depuis la fin du XI<sup>e</sup> s. du Sultanat de Rûm, et

1. Il ne s'agit pas d'une présentation de type monographique, plusieurs aspects du monument étant volontairement laissés de côté, qui feront l'objet d'une autre étude. La restauration, effectuée sous la direction de Ridvan İşler, s'est achevée en 1996 : cf. S. ŞAHİN, Gülşehir St. Jean (Karşı) kilisesi, VIII. Müze Kurtarma Kazıları Semineri. Kuşadası 7-9 Nisan 1997, Ankara 1998, p. 445-459.

2. En particulier à Tatlarin : peintures en cours d'étude.

3. G. DE JERPHANION, *Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce*, Paris 1925-1942, II, p. 1-16 ; J. LAFONTAINE-DOSOGNE, Nouvelles notes cappado-ciennes, *Byz.* 33, 1963, p. 123-127 ; M. RESTLE, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, Recklinghausen 1967, III, n° LI, fig. 468-473 ; N. THIERRY, La peinture de Cappadoce au XIII<sup>e</sup> s., *Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200*, Belgrade 1988, p. 367-368 (sur l'image de l'Enfer) ; C. JOLIVET-LÉVY, *Les Églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords*, Paris 1991, p. 229-230 ; EAD., *La Cappadoce, mémoire de Byzance*, Paris 1997, p. 106-107.

4. F. HILD, M. RESTLE, *Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos)*, Vienne 1981, s. v. Zoropassos, p. 308-309 (TIB 2) ; F. HILD, *Das byzantinische Strassensystem in Kappadokien*, Vienne 1977, p. 79.

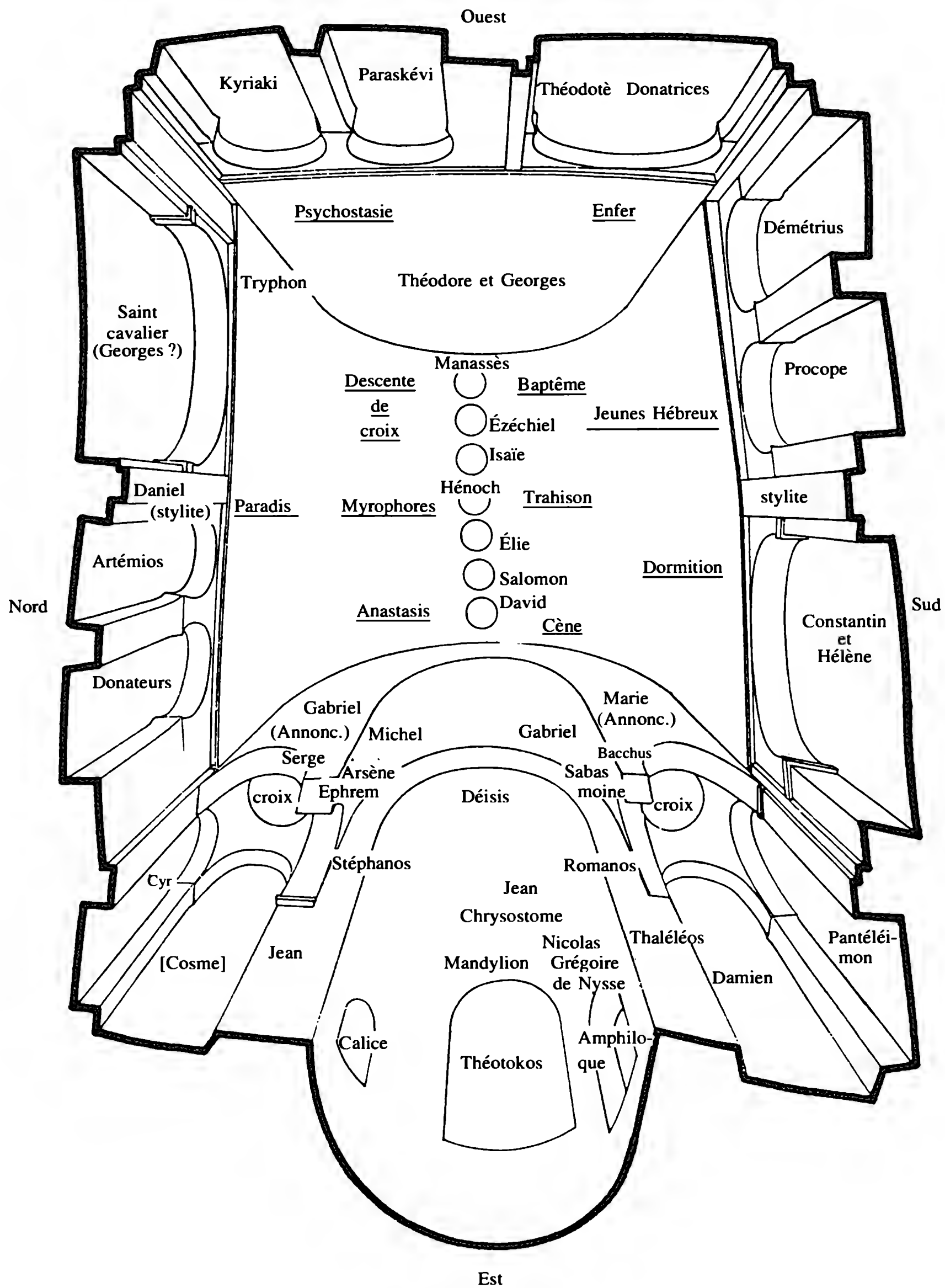


Fig. 1 - Gülşehir, Karşı kilise, église supérieure :  
schéma de distribution des peintures

qui connaît alors stabilité politique et activité économique florissante : c'est dans ce contexte que s'inscrit, en 1212, la rénovation de l'église que nous allons étudier<sup>5</sup>. Mentionnée à la fin du XIX<sup>e</sup> s. comme une église de l'archange Michel, elle servit au culte jusqu'au départ des Grecs et était, au début du XX<sup>e</sup> s., dédiée aux Taxiarches Michel et Gabriel<sup>6</sup>. Quand Jerphanion visita le site en 1912, les peintures étaient, comme jusqu'à ces dernières années, très enfumées et couvertes de graffiti modernes : il n'avait pu identifier tous les sujets. Depuis, on a surtout souligné la maladresse du style (mauvaise qualité du dessin, pauvreté des compositions) et l'étrangeté du programme iconographique, et opposé ceux-ci au statut social apparemment élevé des donateurs, l'ensemble apparaissant ainsi typique du bas niveau de la peinture byzantine du XIII<sup>e</sup> s. en Cappadoce turque, opinion qui peut aujourd'hui être nuancée<sup>7</sup>.

L'église a été creusée au-dessus d'un sanctuaire plus ancien, que signalait à l'extérieur une façade sculptée, rythmée de pilastres et décorée de quelques arcatures aveugles ; à l'intérieur, le décor ne consiste qu'en croix et motifs – géométriques et animaliers – assez frustes, peints à l'ocre rouge directement sur la paroi<sup>8</sup>. Cette première église avait un plan en croix libre, avec coupole centrale et voûtes en berceau sur les courts bras de la croix ; une clôture haute fermait l'abside et un narthex voûté en berceau précédait le naos. La typologie de la façade et le décor peint suggèrent une datation au XI<sup>e</sup> s. pour ce sanctuaire, dont la fonction (monastique ?) reste difficile à préciser. Plus tard, au XIII<sup>e</sup> s. si l'on admet la contemporanéité de l'excavation et du décor peint, fut creusée l'église supérieure, ce qui entraîna certains remaniements au niveau du narthex – pour établir, au nord-ouest, un escalier creusé dans le rocher donnant accès au niveau supérieur – et au niveau du naos, dont la coupole fut détruite. Les deux églises ne sont pas exactement superposées, l'emplacement de la coupole de l'église inférieure correspondant non au centre mais à la partie sud-est du vaisseau supérieur ; leur orientation est également légèrement différente. Le naos de l'église haute (Fig. 1, 2), voûté en berceau, est de forme trapézoïdale, s'évasant vers l'est<sup>9</sup>, et éclairé par une fenêtre à l'ouest. L'abside, orientée au nord-est, est légèrement surélevée et abrite trois niches : plus large et plus profonde, celle du milieu, un

5. Pour un aperçu général des monuments du XIII<sup>e</sup> s. en Cappadoce : THIERRY, La peinture de Cappadoce au XIII<sup>e</sup> s., cité *supra* n. 3, p. 359-376 ; N. THIERRY, De la datation des églises de Cappadoce, *BZ* 88, 1995, p. 449-452 ; JOLIVET-LÉVY, *La Cappadoce...*, cité *supra* n. 3, p. 104-115.

6. H. ROTT, *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien*, Leipzig 1908, p. 245-246. On ignore la dédicace primitive, mais une consécration aux archanges est plausible : outre l'importance de leur culte dans la région (C. JOLIVET-LÉVY, Culte et iconographie de l'archange Michel dans l'Orient byzantin : le témoignage de quelques monuments de Cappadoce, *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 28, 1997, p. 187-198), le décor met en valeur « l'ange du Seigneur » dans plusieurs scènes (la Psychostasie, les Trois Hébreux dans la fournaise, les saints cavaliers terrassant le dragon) ; Michel et Gabriel sont représentés à l'entrée du sanctuaire, situation banale. Cette dédicace serait aussi en accord avec la fonction funéraire, qui semble se dégager de l'analyse du décor.

7. Le style, marqué par une stylisation poussée des figures, n'est pas uniformément médiocre – on distingue la main de deux peintres différents – et il présente des analogies avec d'autres peintures du XIII<sup>e</sup> s.

8. Type de décor fréquent au XI<sup>e</sup> s., comparable par exemple à celui d'Aynalı kilise (Göreme) : L. RODLEY, *Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia*, Cambridge 1985, p. 56-63.

9. Elle mesure environ 6 m de long pour une largeur de 4,45 m (à l'ouest) à 5,20 m (à l'est).

peu désaxée vers la droite<sup>10</sup>, contient l'autel, laissé en réserve lors de l'excavation<sup>11</sup>; la niche nord servait de prothèse, celle du sud de siège. En avant de l'abside, deux piliers déterminent une courte travée orientale entre deux compartiments d'angle couverts de calottes : l'ensemble correspond à l'espace du *bêma*, mais aucune clôture ne matérialise la séparation de celui-ci avec le naos. Le type architectural de l'église, qui ne retient du plan en croix inscrite que les pièces d'angle orientales, est donc simple et atypique, comme le sont souvent les fondations du XIII<sup>e</sup> s. en Cappadoce<sup>12</sup>. On remarque en outre la disposition asymétrique des arcatures aveugles creusées dans les parois ouest, sud et nord de la nef; les murs ouest et sud comportent chacun une large arcature, en anse-de-panier, à gauche, et deux plus étroites, à droite, tandis que dans le mur nord, où se voit actuellement la même disposition, l'arcature orientale a détruit les peintures. Les arcatures les plus larges ont été utilisées pour la mise en valeur de sujets requérant un espace plus important (panneau des donatrices, saint cavalier, Constantin et Hélène), tandis que les figures de saints isolés en pied s'inscrivent dans les niches étroites : est-ce parce que le peintre s'est adapté au cadre spatial préexistant, ou plutôt parce que architecture et décor ont été conçus en collaboration étroite ? L'arcature du mur nord, qui entame le panneau des donateurs et est en tous points semblable aux autres, soulève cependant une difficulté. S'il s'agit d'un remaniement postérieur, on comprend mal sa raison d'être, l'arcature en question n'ayant aucune nécessité fonctionnelle. On peut se demander si elle n'est pas plutôt le résultat d'une erreur ou d'un repentir des excavateurs : le fond de la niche n'offrant pas une surface suffisante pour la mise en valeur de la composition des donateurs prévue à cet endroit, on aurait finalement décidé de la boucher pour exécuter la peinture sur une surface plane plus large et plus visible. Plus tard, peut-être à l'époque moderne, la niche fut rouverte<sup>13</sup>. La superposition des deux églises, communiquant entre elles, et la différence de leurs aménagements liturgiques suggèrent une fonction distincte pour chacune : celle du bas, dont le sanctuaire était limité par une clôture haute, semble destinée à une utilisation courante (peut-être par une petite communauté monastique), tandis que celle du haut, creusée postérieurement, a pu servir de chapelle privée pour la famille des donateurs et probablement abriter des offices commémoratifs<sup>14</sup>.

10. Déviation peut-être en rapport avec la place du côté nord de la nef du principal donateur de l'église – à l'emplacement où se trouvait son portrait – assurant ainsi, en l'absence de clôture, une meilleure visibilité de la niche d'autel et de son décor. On a d'autres cas d'aménagements liturgiques « désaxés » pour tenir compte du point de vue de fidèles privilégiés ; en Cappadoce, citons l'exemple (inédit) de l'église supérieure du complexe rupestre de la vallée de Çat.

11. Cet aménagement se retrouve au XIII<sup>e</sup> s. dans les deux absides de l'église n° 2 (B) de Tatlarin, cf. C. JOLIVET-LÉVY, N. LEMAIGRE DEMESNIL, *Nouvelles églises à Tatlarin, Cappadoce, Monuments et Mémoires. Fondation Eugène Piot* 75, 1996, p. 26.

12. Il en est de même à Tatlarin : JOLIVET-LÉVY, LEMAIGRE DEMESNIL, *Nouvelles églises à Tatlarin...*, cité note précédente, p. 22-30.

13. On objectera que l'on aurait pu aussi bien, au moment d'exécuter les peintures, supprimer le pilastre séparant cette arcature de celle qui se trouve juste à côté pour obtenir une large arcature aveugle permettant de déployer la composition souhaitée ; est-ce parce que l'équipe chargée de l'excavation n'était plus sur place au moment de l'exécution du décor peint que l'on a choisi une autre solution ?

14. Comme c'était probablement le cas dans la chapelle supérieure de Bojana : B. PENKOVA, *Von der kommehorativen Funktion der Kapelle im zweiten Stock der Kirche von Bojana, Problemi na iskustvoto* 28/1 (1995), p. 29-41 (en bulgare, rés. all. p. 63).

Une inscription dédicatoire, des portraits et des invocations dispersées dans l'église apportent quelques informations, malheureusement insuffisantes pour identifier les donateurs à des membres de familles connues et même pour les situer précisément dans la société. L'inscription dédicatoire peinte dans l'abside de l'église supérieure, à la naissance de la voûte, est lacunaire (Fig. 7). On ne lit plus aujourd'hui que : ...ου ἐπὶ βασιλείοντος Θεοδόρου Λάσκαρη ἔτους ,ςψκ' κὲ ἐνδ(ικτιῶνος) ιε' μ(η)νὴ ἀπρηλύο ἥς τ(ὰς) κε', « sous le règne de Théodore Laskaris, en l'an 6720, indiction 15, le 25 du mois d'avril », ce qui donne la date du 25 avril 1212<sup>15</sup>. Des deux panneaux contenant des portraits de donateurs, un seul, situé dans une niche du mur ouest (côté sud), était jusqu'à présent connu (Fig. 9). On y voit une femme entre deux fillettes, toutes trois richement vêtues, signe de leur appartenance à une classe élevée de la société (Fig. 3). Les invocations qui accompagnent les trois figures sont d'un type banal : Κ(ύρι)ε βοίθυ τήν | δούλην σου | Εἰρήνην (« Seigneur, secours ta servante Irène »), pour la femme du centre, Κ(ύρι)ε βοίθ[ει] | τήν δούλιν | σου Καλή<sup>16</sup>, à gauche, et Κ(ύρι)ε βοήθι τήν | δούλιν σου | Μαρία, à droite. Irène est à peu près de même taille que sainte Théodotè peinte à côté, mais la restauration a révélé que, contrairement à ce que l'on avait cru, elle n'était pas nimbée<sup>17</sup> ; elle pose en un geste protecteur les mains sur la tête des figures qui l'encadrent, celle de gauche tête nue, celle de droite portant un voile, toutes deux les mains croisées sur la poitrine, geste d'humilité qui caractérise souvent les portraits funéraires, mais qui peut aussi marquer simplement la soumission ou l'infériorité<sup>18</sup>. La différence de taille entre les trois

15. D'après quelques lettres précédentes, relevées par H. Rott, Jerphanion proposait deux lectures : ...τοῦ] ἔκ[γ]ονα αὐτοῦ... ou ...τῶν τ]έκ[ν]ον <α> αὐτοῦ.... La seconde solution paraît plus vraisemblable, d'autant que plusieurs enfants apparaissent avec leurs parents dans les panneaux des donateurs.

16. Prénom moins fréquent que ceux d'Irène et Marie, mais cependant bien attesté : pour quelques exemples du XIII<sup>e</sup> s., voir S. KALOPISSI-VERTI, *Dedicatory Inscriptions and Donor Portraits in Thirteenth-Century Churches*, Vienne 1992, p. 84, 89, 107.

17. Le nimbe supposé et la taille de la figure centrale avaient conduit Schiemenz à l'identifier à une sainte : G. P. SCHIEMENZ, Herr, hilf deinem Knecht. Zur Frage nimbiierter Stifter in den kappadokischen Höhlenkirchen, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 71, 1976, p. 166-169.

18. Pour l'interprétation funéraire de ce geste, voir les exemples cités par A. SEMOGLU, Contribution à l'étude du portrait funéraire dans le monde byzantin (14<sup>e</sup>-16<sup>e</sup> siècle), *Zograf* 24, 1995, p. 4-11, et, de fait, ce geste, qui est celui des défunts sur leur couche funèbre – à commencer par la Vierge dans la Dormition – ou de Néophyte, élevé au ciel par deux anges, dans l'enkleistra de Paphos (A. et J. STYLIANOU, *The Painted Churches of Cyprus*, Londres 1985, p. 363, fig. 217), se rencontre dans une série de portraits commémoratifs, particulièrement à Chypre, dans l'église de Saint-Théodosios à Akhelia (XIII<sup>e</sup> s., *ibid.*, p. 407-408, fig. 245) et sur plusieurs icônes citées par A. Semoglou. En Cappadoce, les figures de Jean et Eustrate, dans l'abside d'Ayvalı köy, qui ont les mains croisées sur la poitrine, ont été interprétées comme des portraits funéraires (N. THIERRY, Le portrait funéraire byzantin. Nouvelles données, *Euphrosynon*, Athènes 1992, p. 582-592). Mais les portraits commémoratifs de défunts sont loin de suivre toujours ce type iconographique, adopté en revanche pour des portraits de vivants : par exemple, au fol. 2r du Coislin 79 de la Bibliothèque Nationale de France (*Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises. Musée du Louvre* 3 nov. 1992-1<sup>er</sup> février 1993, Paris 1992, p. 360), au fol. 50v du cod. 61 de Koutloumous (*Οἱ Θεσσαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα*, t. 1, éd. S. PELEKANIDIS, P. CHRISTOU, C. MAVROPOULOU-TSIOUMI, S. KADAS, Athènes 1973, fig. 300) et pour les enfants figurés près de leurs parents, par exemple à Sainte-Marina près de Karlukovo, XIV<sup>e</sup> s. (cf. D. PIGUET-PANAYOTOVA, *Recherches sur la peinture en Bulgarie du bas Moyen Age*, Paris 1987, p. 115-116, fig. 48).



personnages, l'attitude protectrice de la figure centrale et le geste des mains croisées de celles qui l'encadrent permettent de penser que l'on est en présence d'une mère entre ses deux filles, mais on ne peut affirmer que celles-ci étaient décédées<sup>19</sup>. Au fond de la même arcature aveugle, à droite est figurée sainte Théodotè, ἡ ἁγία Θεοδότυ, en *maphorion*, tenant la croix des martyrs<sup>20</sup>. À droite de l'arcature aveugle, sur le mur ouest, une figure très endommagée, de même taille que les saints peints dans les niches, avait elle aussi les mains croisées sur la poitrine, détail qui suggère de l'identifier à une autre femme, donatrice (défunte ?) et/ou membre de la même famille. La restauration des peintures a révélé un autre panneau de donateurs, en grande partie détruit par la niche orientale, dont nous avons déjà parlé (Fig. 4) ; comme le premier, il comprenait trois personnages, ici apparemment de sexe masculin, celui du centre de plus grande taille : vraisemblablement un père – le mari d'Irène ? – entre ses deux fils. Dans les coins supérieurs du panneau, la main de Dieu, deux fois représentée, les bénissait. Du personnage central, non nimbé, ne subsiste que le haut du turban blanc et, à droite, un fragment du modèle de l'église qu'il tenait. Des deux figures à petite échelle, l'une (à gauche) porte un voile, l'autre est tête nue. Des inscriptions, en partie détruites, accompagnaient les trois personnages, dont l'une est adressée au Christ *photodotès*<sup>21</sup>. L'inscription des panneaux des donateurs dans l'espace de l'église et dans le programme iconographique appelle quelques remarques. Conformément à un usage courant au XIII<sup>e</sup> s., sont privilégiées la partie ouest de l'église et la proximité du sanctuaire, la place respective des deux images, déterminée par la valeur symbolique et fonctionnelle de l'espace, exprimant la prééminence du groupe des hommes, à l'entrée du sanctuaire, du côté nord, là où ils se tenaient probablement, sur les donatrices, reléguées avec les saintes martyres dans la partie ouest. Par leur échelle, – pratiquement la même que celle des figures sacrées qui les entourent – ce qui est relativement rare<sup>22</sup>, les principaux donateurs, Irène et son mari (?), qui devaient occuper une place élevée dans la hiérarchie sociale, sont partie prenante de l'espace sacré créé par le décor. Par ailleurs, les trois figures du panneau des donateurs sont alignées presque exactement sur celles des trois patriarches au paradis, peints au registre supérieur, et eux-mêmes surmontés par l'Anastasis, l'alignement de ces sujets traduisant l'espoir de résurrection et de salut éternel des donateurs (Fig. 5). L'église conserve encore deux autres invocations, non accompagnées de portraits, l'une près de l'image de Cons-

19. Les invocations tracées près des trois figures n'établissent aucune distinction entre elles.

20. Probablement la martyre de Nicée (cf. JOLIVET-LÉVY, *Églises byzantines...*, cité *supra* n. 3, p. 140). La mention de Théodore Laskaris dans l'inscription dédicatoire, la présence en bonne place de sainte Théodotè et de saint Tryphon (voir *infra*) indiquent probablement que les commanditaires étaient, d'une manière ou d'une autre, liés à Nicée.

21. Pour d'autres exemples de cette épithète sur les images : cf. JOLIVET-LÉVY, *Églises byzantines...*, p. 318, n. 129. En haut, de part et d'autre du personnage central, on lit ΑΓΡΥΟΣ ΗΤ[- - - πρόσδ]εξε Χ(ριστ)έ μου φωτοδότα δέησ(ιν) | ΘΑΤΟΠ - - - τοῦ δούλου τοῦ Θ(εο)ῦ Μανταί[ου ?] | κέ Νομ[ικοῦ ?] - - - ΕΡΕΤΕΖΟΤΗΔΟΝ.ΠΙΤΑ... | γέγονε - - - | ΜΗ.Ε - - - | ΑΝΑ - - - (lecture Georges Kiourtzian) ; quelques lettres se distinguent encore au-dessus de la figure de droite.

22. C. JOLIVET-LÉVY, Çanklı kilise, l'église de la Précieuse Croix à Göreme (Korama), Capadoce : une fondation des Mélissènoi ?, *EYΨΥΧΙΑ, Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris 1998 (Byzantina Sorbonensia 16), p. 304, n. 11. À partir du XIII<sup>e</sup> s., le fait est cependant moins rare : T. VELMANS, Le portrait dans l'art des Paléologues, *Art et Société à Byzance sous les Paléologues*, Venise 1971, p. 93-148.

tantin et Hélène tenant entre eux la croix – δέηση | Μυχαῖ|λήου τοῦ Πλα|κίδα, « prière de Michel (fils de) Placidas » (Fig. 6) –, l'autre près de saint Jean l'anargyre (à gauche de l'abside) – [Κύρι]ε βο|[[ήθει τ]ὸ|[ν δού]λον | [...ου...], « Seigneur, aide ton serviteur... ».

Les sujets décorant le *bêma* sont en partie conventionnels, liés à la fonction liturgique du lieu<sup>23</sup>, la spécificité du programme résidant surtout dans le nombre et le choix des saints associés à l'espace du sanctuaire (Fig. 7). La Déisis emplissant la conque absidale était de type composite, associant au *trimorphon* des éléments des visions prophétiques<sup>24</sup>. Au fond de la niche d'autel se trouvait, directement associée au lieu où se renouvelle le mystère de l'Incarnation, la Théotokos avec l'Enfant, une imitation de nappe étant peinte sur la partie inférieure de l'autel, tandis qu'au-dessus de la niche subsiste un fragment de décor, qui a pu appartenir à une représentation du Mandyllion<sup>25</sup>. Le décor de la petite niche nord – calice et voiles liturgiques – correspond à son utilisation pour la préparation du pain et du vin (*prothêsis*). Sur la paroi, les saints évêques traditionnels : à Jean Chrysostome, près du centre, devait répondre Basile de Césarée (disparu) ; Nicolas et Grégoire de Nysse sont à l'extrémité sud de la paroi, et au fond de la niche-siège, du même côté, Amphiloque. La frontalité des prélats, qui ne sont pas figurés ici officiant, peut être considérée au XIII<sup>e</sup> s. comme un trait archaisant et provincial, mais elle peut aussi indiquer que l'église n'était pas prévue pour la liturgie ordinaire<sup>26</sup>. Liés à la fonction liturgique du sanctuaire, les saints diacres Étienne, ὁ ἅ(γιος) Στ[έφανος], et Romain, ὁ ἅ(γιος) Ῥο[μα]ν[ός], sont figurés sur le haut des piédroits encadrant l'entrée de l'abside. Également traditionnels à l'entrée du *bêma*, sont, dans la voûte du bras est, de part et d'autre d'un médaillon dont le contenu est perdu, les archanges Michel, ὁ ἀρχ(άγγελος) [Μιχαήλ] et Gabriel, [ὁ ἀρχάγγελος] Γαβριή[λ], en costume impérial. Le choix des autres images associées à la Déisis absidale, est révélateur de l'attachement porté à certains saints – moines, martyrs et surtout anargyres – dont le pouvoir de protection et d'intercession était considéré comme particulièrement efficace. Quatre saints moines à mi-corps, deux de chaque côté, sont figurés sous les archanges : au nord, Ephrem le Syrien, ὁ ὅσιος Ἐφρὲμ ὁ σίρος, et Arsène, ὁ ὅσιος Ἀρσένιος, au sud, Sabas, ὁ ὅσιος Σάβας(ς), et un saint aujourd'hui anonyme, sans doute Antoine<sup>27</sup>. Les martyrs syriens, Serge à gauche, ὁ ἅ(γιος) Σέργιος, auquel devait répondre Bacchus à droite, en buste, sont également représentés en hauteur, à

23. JOLIVET-LÉVY, *Églises byzantines...*, p. 229-230 : la description, faite avant la restauration, peut aujourd'hui être précisée.

24. Formule fréquente : *ibid.*, p. 149 (n. 17, 18).

25. Motif souvent associé, en raison de son contenu symbolique, au décor de l'abside : par exemple, en Cappadoce, à Göreme 21 et Karanlık kilise (JOLIVET-LÉVY, *ibid.*, p. 127, 134) ; l'emplacement du Mandyllion au-dessus de l'autel est particulièrement fréquent en Géorgie : Z. SKHIRTADZE, Canonizing the Apocrypha : The Abgar Cycle in the Alaverdi and Gelati Gospels, *The Holy Face and the Paradox of Representation*, éd. H. L. KESSLER, G. WOLF, Bologne 1998, p. 73-74.

26. Selon l'explication avancée pour les évêques représentés dans le *parecclèsion* funéraire de Saint-Sauveur in Chora : S. DER NERSESSIAN, Program and Iconography of the Frescoes of the Parecclesion, *The Kariye Djami*, vol. 4. *Studies in the Art of the Kariye Djami and its Intellectual Background*, éd. P. UNDERWOOD, Princeton 1975, p. 319.

27. Bien qu'il s'agisse de saints très populaires, souvent représentés, la place qui est la leur ici, à l'entrée du sanctuaire, est rare au XIII<sup>e</sup> s. : est-ce l'indice que l'église était rattachée, comme nous l'avons supposé, à un ensemble monastique ?

l'entrée des compartiments d'angle. Mais on a surtout voulu mettre en valeur, à la fois par leur emplacement dans les parties basses, au niveau des fidèles susceptibles de leur adresser leurs prières, par leur échelle et par leur nombre inhabituel, les « icônes » des saints médecins anargyres : Jean, ὁ ἅγιος Ἡoάνης, et Thaléleos, ὁ ἅ(γιο)ς Θαλελέ[ος], sur les piédroits de l'abside, Cosme (détruit) et Damien, ὁ [ἅγιος] Δαμηανός, au fond des pièces d'angle, sur le mur est, respectivement au nord et au sud, Cyr, ὁ ἅ(γιο)ς Κῆρο(ς), et Pantéléimon, ὁ ἅγιος Παντελεύμον, sur les murs nord et sud de ces mêmes compartiments d'angle, dont la calotte est ornée d'une croix. L'iconographie est traditionnelle – tous tiennent une petite lancette et une boîte ouverte à couvercle conique –, et leur emplacement à l'entrée de l'abside n'est pas rare<sup>28</sup>, mais une telle concentration reste exceptionnelle. La volonté de convoquer à l'entrée du sanctuaire le plus grand nombre de saints possible est ici manifeste, et la prééminence donnée aux médecins exprime l'intérêt particulier des donateurs pour cette catégorie de saints.

Dans l'analyse du décor du naos, nous insisterons surtout, après un bref rappel des thèmes traditionnels, sur les sujets susceptibles de nous éclairer à la fois sur le fonctionnement de l'espace et sur les intentions des concepteurs du programme. L'Annonciation qui inaugure le cycle du naos est, conformément à un usage bien établi à Byzance à partir du XI<sup>e</sup> s., à la jonction entre *bêma* et nef<sup>29</sup>, à l'entrée de la travée orientale, qui délimite l'espace du sanctuaire : Gabriel, Γαβρηύλ, est à gauche, la Théotokos, Μ(ή)τηρ Θ(εο)ῦ, à droite, assise, la quenouille dans la main droite, le fil dans la main gauche (Fig. 7). La salutation de l'archange est inscrite à gauche, Χέρει κεχαρητομένη ὁ Κ(ύριος) μετὰ σοῦ, et le titre de la scène à droite, ὁ χερετησμός<sup>30</sup>. Au sommet de la voûte en berceau de la nef, sept médaillons contiennent des bustes de prophètes, ce qui correspond à un type de décor traditionnel en Cappadoce (Fig. 2). Les premiers, à l'est, sont, comme à l'accoutumée, les rois David, ὁ προφ(ήτης) Δα(υί)δ, et Salomon, ὁ προφ(ήτης) Σολομόν, rappel de la lignée davidique du Christ. Leur succèdent Élie, ὁ προφ(ήτης) Ἡλήας, et Hénoch, ὁ προφ(ήτης) Ἐνόχ, qui n'ont pas connu la mort et qui, d'après les légendes apocalyptiques, reviendront à la fin des temps pour lutter contre l'Antéchrist, seront tués, mais revivront avant la seconde parousie<sup>31</sup> ; la mise en valeur de ces deux figures s'inscrit bien dans un programme iconographique dominé par le thème du salut. Enfin les deux grands prophètes Isaïe, ὁ προφ(ήτης) Ἡσαήας, et Ézéchiël, ὁ προφ(ήτης) Ἡεζεκιήλ, Manassès, ὁ προφ(ήτης) Μανασῆς, rarement joint au groupe des prophètes, complétant la série à l'ouest. Au bas des parois se tiennent, outre les donateurs déjà évoqués, des figures de saints, qui, hormis Artémios, comptent au nombre des plus souvent représentés. Sur le mur ouest, on a Théodotè (Fig. 10), déjà mentionnée (près des

28. Pour d'autres exemples de cet emplacement oriental : JOLIVET-LÉVY, *Églises byzantines...*, p. 79 et *passim*.

29. Voir en dernier lieu : Y. D. VARALIS, Παρατηρήσεις για τη θέση τοῦ Εὐαγγελισμοῦ στὴ μνημειακὴ ζωγραφικὴ κατὰ τὴ μεσοβυζαντινὴ περίοδο, *DChAE* IV, 19, 1996-1997, p. 201-220 (avec rés. fr.).

30. Deux oiseaux sont peints dans les écoinçons, au-dessus des figures de l'Annonciation. Leur valeur, décorative ou symbolique, reste incertaine ; d'autres motifs de remplissage sont peints dans l'église, mais ils sont d'inspiration végétale ou de caractère géométrique ; compte tenu de l'ensemble du décor, les oiseaux pourraient éventuellement symboliser ici les âmes des défunts.

31. Pour d'autres exemples en Cappadoce : JOLIVET-LÉVY, *Églises byzantines...*, p. 309.

donatrices), et deux saintes associées par leur nom au vendredi saint et au dimanche de Pâques, à la mort et à la résurrection : Paraskévi, [ἡ ἁγία] Παρασκεβί, et Kyriaki, ἡ ἁγία Κιρηακή, cette dernière richement vêtue, les bras levés en orante, placée au-dessus de l'escalier d'accès à l'église (Fig. 20). Sur le mur nord, un saint, dont le visage et le nom (Georges ?) ont disparu, sur un cheval blanc, occupait le fond de la large arcature aveugle occidentale (Fig. 20) ; derrière le cavalier une inscription cruciforme de caractère apotropaïque, liée probablement à la situation du panneau à l'entrée de l'église<sup>32</sup>. Dans la niche suivante, plus étroite, saint Artémios, en martyr, ὁ ἅγιος Ἀρτέμιος, dont ce semble être la première occurrence en Cappadoce (Fig. 5). Sur le pilastre qui les sépare, un saint stylite, Daniel, Δανιὺλ ὁ στηλίτης, dont le visage a été détruit (Fig. 20) ; un autre stylite, dont le nom a disparu (Syméon l'Ancien, vraisemblablement) figurait en face, sur le pilastre correspondant<sup>33</sup>. De ce même côté sud, deux saints soldats en pied, Démétrius, ὁ ἅγιος Δημήτριος, et Procope, ὁ ἅγιος Προκόπιος, occupent les niches occidentales de la paroi (Fig. 10), Constantin, ὁ ἅγιος Κωνσταντίνος, et Hélène, ἡ ἁγία Ἑλένη, tenant entre eux la croix<sup>34</sup>, la large niche orientale (Fig. 6). Enfin, le tympan du mur ouest (Fig. 2) est consacré à la représentation très dynamique des cavaliers Théodore et Georges affrontés, terrassant le dragon<sup>35</sup> et surmontés par un ange, qui tend à chacun une couronne<sup>36</sup>. Si la composition des cavaliers affrontés est bien connue, surtout à partir du XI<sup>e</sup> s., dans les églises de la région, son emplacement ici – à l'entrée de l'église, dans la partie haute du mur, à grande échelle et largement déployée, englobant presque toute la largeur de la nef – met en valeur la fonction apotropaïque de ces images équestres belliqueuses, censées non seulement illustrer le triomphe des guerriers chrétiens sur le mal, mais aussi protéger l'édifice et ses usagers<sup>37</sup>. Également dans les parties

32. L'acronyme peut être lu ainsi : Κ(υρίου) Φ(ῶς) Χ(ριστιανοῖς) – ou Χ(ριστοῦ) – Φ(αίνει) Π(ᾱσιν) | Ξ(ύλον) Ζ(ωῆς) Στ(αυρὸς) ; cf. C. WALTER, IC XC NI KA. The apotropaic function of the victorious cross, *RÉB* 55, 1997, p. 193-220, qui n'a pas relevé de formule absolument identique. Je remercie Georges Kiourtzian pour cette lecture, confirmée par C. Walter.

33. La disposition symétrique de ces deux stylites est fréquente : voir par exemple E. C. CONSTANTINIDIS, *The Wall Paintings of the Panagia Olympiotissa at Elasson in Northern Thessaly*, Athènes 1992, vol. I, p. 207-208.

34. Croix cantonnée des lettres ε ε ε ε, acronyme fréquent : cf. WALTER, IC XC NIKA..., cité *supra* n. 32, p. 211 (n° 3).

35. Les dragons évoquent l'art seldjoukide : cf. *Cappadocia*, éd. M. SÖZEN, Istanbul 1998, p. 476-477 (sculpture de Karatay han) ; *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-1261*, éd. H. C. EVANS, W. D. WIXOM, New York 1997, p. 424 (miroir du Musée de Topkapı) ; voir aussi R. ETtinghausen, O. GRABAR, *The Art and Architecture of Islam, 650-1250*, Hardmonsworth 1987, fig. 324 (Khan de Sinjar) : je dois cette référence à Yves Porter, que je remercie.

36. À droite de saint Georges, est tracée l'exhortation suivante : Ἀνδρίζου κὲ ὕσχη ἔ[νδοξε] τοῦ Χ(ριστοῦ) μ[άρ]τυς, « sois valeureux et fort, glorieux martyr du Christ » ; à gauche, entre les deux cavaliers, on lit : ... κος Γεώργιε μὴ δυληάσης ὁ Θ(εὸς) μέθ' [ἡ]μῶν, «... Georges, ne sois pas effrayé, Dieu est avec nous » ; merci à Georges Kiourtzian et à Pascal Boulhol pour la lecture de ces inscriptions.

37. La mise en valeur de la composition (échelle importante, situation en hauteur) est surtout connue en Géorgie (T. VELMANS, A. ALPAGO NOVELLO, *Miroir de l'invisible. Peintures murales et architecture de la Géorgie*, Saint-Léger-Vauban 1996 [Zodiaque], p. 115-116). La fonction apotropaïque de l'image est encore plus nette quand les cavaliers sont représentés à l'extérieur du naos, sur la façade, dans le porche ou dans le narthex ; ainsi en Cappadoce, à Münşil kilise / Soğanlı (JOLIVET-LÉVY, *Églises byzantines...*, p. 257), Yılanlı kilise / Ihlara (N.

hautes de l'église, saint Tryphon, ὁ ἅγιος Τρή[φω]ν), le saint patron de Nicée<sup>38</sup>, est représenté à l'extrémité occidentale du registre peint dans la voûte, du côté nord.

Sur les versants de la voûte de la nef se succèdent au registre supérieur du côté sud (d'est en ouest), Cène, Trahison de Judas et Baptême (Fig. 8), puis du côté nord (d'ouest en est) Descente de croix, Myrophores au sépulcre et Anastasis (Fig. 9) ; au registre inférieur, la Dormition de la Vierge et l'image des Trois Hébreux dans la fournaise (au sud) font face au Paradis (au nord). Sur le mur ouest, l'Enfer et la Psychostasie sont peints sous le combat des cavaliers contre les dragons, l'ensemble de la paroi étant ainsi dominé par une thématique conflictuelle (Fig. 2). Aucun de ces thèmes n'est nouveau, mais leur choix et la manière dont ils sont disposés dans l'église sont originaux. Malgré la présence de scènes comme l'Annonciation, le Baptême et la Dormition, il est évident que l'intention n'a pas été de composer un cycle abrégé du salut, montrant les grandes étapes de la vie du Christ, ni d'évoquer les temps forts de l'année liturgique par un cycle du Dodécaorton, ce qui confirme l'hypothèse d'une église qui n'était pas destinée au culte ordinaire. Il manque des images aussi essentielles que la Nativité et la Crucifixion, tandis que seules certaines scènes de la Passion, de la Sépulture et de la Résurrection ont été retenues, associées à des compositions évoquant le sort des âmes après la mort (Psychostasie, Enfer et, surtout, Paradis). La Dormition de la Vierge a reçu également un emplacement et un développement exceptionnels. La signification de ce programme iconographique s'éclaire si l'on prend en compte, outre le choix des scènes, leur inscription dans l'espace, qui nous renseigne aussi sur le fonctionnement de l'édifice. Les sujets illustrés mettent l'accent sur le thème de la Passion et de la Résurrection, sur le sort de l'âme après la mort, sur le salut apporté par le Christ, suggérant l'hypothèse d'une église fondée par les donateurs pour leur salut dans l'au-delà et, plus précisément peut-être, pour abriter des offices commémoratifs pour les défunts de leur famille. L'église, cependant, ne présente pas d'arcosolium et aucune tombe n'y est actuellement conservée<sup>39</sup>. Un autre thème – celui de la trahison et de son châtimement – se dégage du choix de certaines scènes (Cène, Trahison de Judas, Enfer) et de la manière de les traiter.

Bien que le propos n'ait pas été de composer un cycle narratif de la vie du Christ, la succession chronologique des épisodes a été dans l'ensemble respectée, ainsi que leur déroulement circulaire autour de la nef : les scènes christologiques assument ainsi une fonction d'unification de l'espace sacré, que renforce ici l'absence de cadre entre les scènes, l'unité des parties hautes contrastant avec la segmentation de l'espace créée au niveau inférieur par les données architecturales (les arcatures servant à la mise en valeur des saints et des donatrices). Cependant, le récit de la Passion s'interrompt au sud-ouest pour faire place à l'image du Baptême du Christ – qui surmonte celle des Jeunes Hébreux dans la fournaise –,

et J.-M. THIERRY, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce. Région du Hasan Dağı*, Paris 1963, p. 91) ou Saint-Eustathe/Göreme 11 (JERPHANION, *Une nouvelle province...*, cité *supra* n. 3, I, p. 149 et corr. p. 600-601). Cette disposition des cavaliers à l'entrée s'observe aussi en Géorgie et plus tard dans les Balkans (cf. JOLIVET-LÉVY, *Églises byzantines...*, p. 190, n. 77-80).

38. Cf. C. FOSS, *Nicaea : A Byzantine Capital and its Praises*, Brookline, Mass. 1996, p. 6, 104-108.

39. En revanche, une tombe était creusée dans le sol du bras nord de l'église inférieure.



rupture dans la succession chronologique des épisodes, qui définit, dans cette partie du naos, un espace particulier (Fig. 10). La composition du Baptême, ἡ βάπτισις, à l'extrémité occidentale du registre supérieur, du côté sud de la voûte, ne présente pas de particularités iconographiques, qui soient inconnues des compositions contemporaines en Cappadoce<sup>40</sup> (Fig. 11). On retrouve la forme traditionnelle de cloche donnée au Jourdain, qui enveloppe le Christ, Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστό)ς, le geste de bénédiction des eaux, sanctifiées au moment du baptême, la colombe de l'Esprit saint, τὸ ἅγιον πνεῦμα, Jean Baptiste, Ἰω(άννης) ὁ Πρόδρομος, à gauche, et les deux anges, ἄγγελοι, à droite. La personnification du fleuve sonnant de la trompe est aussi un motif habituel en Cappadoce, traduction picturale du bruit que rappelle à maintes reprises l'office liturgique, citant le Psaume 28, 3 : « Voix de Yahvé sur les eaux, le Dieu de gloire tonne » ou le Psaume 76, 17-19. Sont également représentés dans les eaux des poissons et un serpent – allusion aux dragons dont le Christ brisa les têtes dans les eaux du Jourdain, en application au Baptême du Christ du Psaume 73, 13, plusieurs fois répété aux offices du 2 au 7 janvier. Enfin, un flambeau allumé dans l'eau rappelle que le Baptême est la « fête des Lumières » et que le feu de la divinité est descendu corporellement dans le Jourdain lors du Baptême du Christ. Ce motif est mis en valeur par sa position dans la composition, prolongeant l'axe vertical du bras gauche du Christ, et par la couleur rouge sombre du trépied qui porte le cierge : tranchant sur les couleurs claires environnantes, ce détail associe la scène à la composition sous-jacente – les Trois Hébreux dans la fournaise – où les teintes de rouge et de brun dominant, le rapprochement des deux sujets s'expliquant par leur symbolique commune et leur association liturgique. Séparée par une bordure rouge de la scène voisine, à gauche, l'image des Jeunes Hébreux occupe un espace bien délimité, en accord avec le statut particulier de cette scène vétéro-testamentaire, seule de ce type dans le décor (Fig. 10, 12). L'iconographie, traditionnelle, ne nous retiendra pas ; en revanche, la légende de la scène, inscrite à droite, est intéressante et précise la signification de cette image, au symbolisme multiple, dans le contexte où elle est ici utilisée : Ὁδε ἄγγελος | Κ(υρίο)υ κατέβη | νόμα περὶ τὸν Ἀζα|ρήαν ὕς τὴν κά|μυνον κὲ ἐ|πίυσεν τὸ μέ|σον τὴς κα|μήνου ὅσὺ πν(εῦ)μα δρόσου, « Mais l'ange du Seigneur descendit dans la fournaise auprès d'Azarias [...] et il leur fit au milieu de la fournaise comme un souffle de rosée » (Daniel, 3, 49-50)<sup>41</sup>. Ce texte met en évidence le lien antithétique qui unit cette scène à celle du Baptême du Christ : au feu descendu dans l'eau du Jourdain répond la rosée répandue au milieu de la fournaise. Le symbolisme baptismal de l'épisode des Jeunes Hébreux<sup>42</sup> est connu, que souligne la liturgie, qu'il s'agisse du samedi saint – le passage de Daniel est lu dans le cadre de la préparation des candidats au baptême – ou du 6 janvier, où l'association entre les deux épisodes est explicite : « La fournaise de Babylone vit se réaliser

40. Elle est proche surtout de celle de l'église de l'Archangélos à Cemil : JERPHANION, *Une nouvelle province...*, t. II, p. 137-138, pl. 157, n° 2.

41. D'autres inscriptions désignent les personnages de la scène : Ἀγγελος Κ(υρίο)υ, Ἀναβία, Ἀζαρία, Μισαύλ.

42. On en trouve l'illustration dans d'autres programmes iconographiques : par exemple dans le vestibule nord de l'église de la Vierge à Studenica, Serbie (1208/09), cf. Z. GAVRILOVIĆ, *Frescoes in the Vestibules of the Church of the Virgin at Studenica. Iconographic Programme and Symbolic Meaning, Studenica et l'art byzantin autour de l'année 1200*, Belgrade 1988, p. 185-192 (en serbe, rés. angl.).

jadis un incroyable miracle quand elle produisit de la rosée : c'est que dans ses flots, le Jourdain devait recevoir le feu immaculé et couvrir le Créateur, qui était baptisé en sa chair » (8<sup>e</sup> ode, *hirmos*)<sup>43</sup>. Montrant la possibilité pour l'homme d'être libéré de ses péchés et d'avoir part à la résurrection et à la vie éternelle, les deux scènes avaient leur place au sein d'un programme iconographique se développant autour du thème du salut<sup>44</sup>, mais leur situation dans l'église suggère aussi de les mettre en relation avec le fonctionnement liturgique de celle-ci. Par analogie avec d'autres monuments<sup>45</sup>, on peut en effet restituer dans l'angle sud-ouest de la nef, dont le sol a aujourd'hui disparu, une vasque ou une cuve mobile destinée à l'eau bénite. Étroitement liée au rituel du baptême, la bénédiction des eaux en renouvelle les effets, assurant la purification des péchés et la protection contre le mal, ouvrant la voie à la vie éternelle<sup>46</sup>. Il est par ailleurs remarquable que le Baptême, situé après la Trahison de Judas et avant la Descente de croix (peinte en face), occupe la place de la Crucifixion, non représentée. Les rites du baptême et de la bénédiction des eaux sont participation à la mort et à la résurrection du Christ<sup>47</sup> – interprétation fondée sur l'Épître de Paul aux Romains (6, 3-11)<sup>48</sup> – et les images associées du Baptême et des Jeunes Hébreux dans la fournaise pallient dans une certaine mesure l'absence de la Crucifixion, traduisant la volonté de mettre l'accent sur la résurrection et la vie éternelle plus que sur la mort. Il est par ailleurs vraisemblable qu'une grande croix mobile était conservée dans l'église<sup>49</sup> – peut-être décorée de la Crucifixion – et utilisée, entre autres, pour le rituel de la bénédiction des eaux.

Le cycle consacré à la Passion et Résurrection du Christ débute à l'extrémité est du registre supérieur sud, près de l'abside, par la représentation de la Cène, [ὁ δεῖ]πνος<sup>50</sup>, dont l'iconographie traduit la double signification – institution de

43. *Μηναῖον τοῦ Ἱαννουαρίου*, éd. I. NICOLAÏDES, Athènes 1905, p. 80.

44. Le feu de la fournaise a été interprété aussi comme le feu de l'Enfer (cf. par exemple, IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre 5, éd. A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, C. MERCIER, Paris 1969, p. 368-369 [Sources chrétiennes 153]) et le baptême est anticipation du baptême de feu, qui est eschatologique. Associée au Baptême du Christ, l'image des Jeunes Hébreux est aussi rapprochée – peut-être à dessein – de la Dormition de la Vierge, l'union du feu et de la rosée étant préfiguration de l'incarnation du Verbe divin en Marie, comme le rappelle par exemple Jean Damascène dans une homélie sur la Dormition (JEAN DAMASCÈNE, *Homélie sur la Nativité et la Dormition*, éd. P. VOULET, Paris 1961, p. 102-103 [Sources chrétiennes 80]).

45. Cf. C. JOLIVET-LÉVY, Les programmes iconographiques des églises de Cappadoce au X<sup>e</sup> siècle. Nouvelles recherches, *Constantine VII Porphyrogenitus and his Age. Second International Byzantine Conference, Delphes 1987*, Athènes 1989, p. 270-272.

46. Cf. la prière pour la bénédiction des eaux attribuée à Sophrone de Jérusalem : « Aujourd'hui, les péchés des hommes sont effacés dans les eaux du Jourdain, aujourd'hui, le Paradis s'ouvre devant l'humanité et le soleil de Justice brille pour nous » (J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive rituale Graecorum*, Paris 1647, p. 457) ; voir aussi G. DE JERPHANION, Épiphanie et Théophanie. Le baptême de Jésus dans la liturgie et dans l'art chrétien, *La Voix des Monuments*, Paris 1930, p. 175-176.

47. D'où la fréquente association de l'image du Baptême du Christ avec l'Anastasis : A. D. KARTSONIS, *Anastasis. The Making of an Image*, Princeton 1986, p. 173-177.

48. Thème récurrent des catéchèses baptismales, cf. par exemple CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, éd. A. PIÉDAGNEL, P. PARIS, Paris 1966, p. 114-115 (Sources chrétiennes 126). Le Samedi saint, après la lecture de Daniel et le cantique des Jeunes Hébreux, lecture est faite de l'épître de Paul.

49. Cf. J. A. COTSONIS, *Byzantine Figural Processional Crosses*, Washington 1994, p. 32, 37.

50. Une autre inscription, à droite, désigne les disciples, ἡ μαθητέ.

l'eucharistie/annonce de la trahison de Judas – en accord avec la liturgie du Grand Jeudi, qui commémore le dernier repas, le lavement des pieds (non représenté à Karşı kilise) et l'institution de l'Eucharistie, en portant une attention toute spéciale à la trahison de Judas, thème sur lequel revient encore la liturgie du Grand Vendredi. Sur la table en sigma, reposent trois coupes<sup>51</sup>, qui contiennent des pains et un poisson, soulignant la signification eucharistique de la scène (Fig. 13). Jésus, à gauche, et Pierre, en face, occupent les places d'honneur. Judas, seul apôtre non nimbé, tend la main vers le plat, tenant déjà la bouchée, qui le désigne comme le traître : « Après la bouchée, Satan entra en lui » (Jean 13, 26-27). Le lien visuel entre les deux protagonistes – Jésus et Judas – est assuré par le geste convergent de leurs bras. L'emplacement de la scène dans l'église (près de l'abside) et dans le programme iconographique est en accord avec sa double valeur. En tant qu'institution de l'eucharistie, elle est rapprochée de la Vierge de l'Annonciation et de l'espace du *bêma* ; le lien Incarnation/Eucharistie, souligné par la liturgie<sup>52</sup>, est indiqué visuellement par le geste de Marie, dont la main gauche, tenant le fil de laine, semble désigner le Christ, et par les couleurs identiques mais inversées des vêtements de Marie et de Jésus. Cette situation orientale de la Cène, qui n'est pas très fréquente dans les églises byzantines<sup>53</sup>, correspond à une tradition attestée en Cappadoce au XI<sup>e</sup> s., comme en témoignent deux des « églises à colonnes » de Göreme<sup>54</sup>. La Cène précède directement la Trahison de Judas, ἡ πρόδοσια, qu'elle annonce : le Christ, au centre, domine par sa taille, sa frontalité et son isolement toute la composition ; impassible, il est enlacé et embrassé par Judas, qu'il ne regarde pas et qui, plus petit, vient de la gauche (Fig. 14). Deux groupes compacts – la « bande nombreuse armée de glaives et de bâtons » (Mt 26, 47 ; Mc 14, 43) – encadrent les protagonistes à distance, chaque groupe étant identifié par une inscription aux Juifs, Ἰουδαῖοι, bien qu'ils soient tous figurés comme des soldats<sup>55</sup>. Au premier plan, à gauche, à échelle réduite, l'épisode de Pierre s'apprêtant à trancher l'oreille du serviteur du grand-prêtre, Malchus. La composition est synthétique, combinant, comme les lectures liturgiques, plusieurs textes<sup>56</sup>, mais l'accent est mis surtout sur le baiser du traître : aucun soldat ne porte la main sur Jésus pour l'arrêter, la plupart font face au spectateur, en témoins de la trahison. Les inscriptions confirment le sens de la scène : ὃν ἂν φηλίσῃ αὐτός ἐστην κρατήσατε αὐτόν (« celui à qui je donnerai un baiser, c'est lui ; arrêtez-le », Mt 26, 48 ; Mc 14, 44), χέρε ράβι κὲ

51. D'aspect semblable au calice représenté dans la niche de prothèse.

52. Cf. par exemple ce tropaire du Grand Mercredi (9<sup>e</sup> ode) : « Lorsque, à la cène où vous reposiez avec les vôtres, vous révéliez le grand mystère de votre Incarnation... » (Τριῳδίου, éd. M. I. SALIVEROS, Athènes 1930, p. 396).

53. Elle est plus souvent dans la partie ouest : des exemples dans L. SAFRAN, *S. Pietro at Otranto. Byzantine Art in South Italy*, Rome 1992, p. 55.

54. Karanlık et Elmalı kilise : JERPHANION, *Une nouvelle province...*, t. I, p. 409, 441.

55. Déjà l'iconographie « archaïque » montrait « les Juifs » avec des armes de toutes sortes, piques, hallebardes (JERPHANION, *ibid.*, p. 87), mais ici armures et bouclier donnent une allure plus militaire à la scène ; après 1204, on a parfois assimilé les soldats romains aux croisés (A. STYLIANOU, J. A. STYLIANOU, *The Militarization of the Betrayal and its Examples in the Painted Churches of Cyprus*, *Εὐφρόσυνον ἀφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη*, t. 2, Athènes 1992, p. 570-581) ; à Karşı kilise, cependant, rien dans le costume ou l'armement n'évoque particulièrement les Latins.

56. Ainsi, seul Jean, 18, 10, qui ne parle pas du baiser donné par le traître, identifie à Pierre le compagnon de Jésus qui frappa Malchus, le serviteur du grand prêtre.

κάτεφλήσεν αὐτον (« salut, Rabbi, et il lui donna un baiser », Mt 26, 49 ; Mc 14, 45), οὐτὸς ἐστὴν (« c'est lui »). À la Trahison de Judas succède, sans séparation, le Baptême du Christ, le cycle se poursuivant en face, du côté nord, avec la Descente de croix, ἡ ἀποκαθήλοσις (Fig. 9, 15). Joseph d'Arimatee, Ἰοσίφ, soutient le corps, dont les deux mains sont déjà détachées, tandis que Nicodème, ὁ ἄ(γιος) Νη[κόδημος], pratiquement détruit, décloue les pieds ; à Jean, Ἰω(άννης) ὁ Θεολόγος, debout à droite, répond Marie, à gauche, qui presse contre son visage l'avant-bras droit de son fils ; les astres, ὁ ἥλιος, ἡ σελήνη, et deux anges, ἄγγελος Κ(υρίου), complètent la composition. Image de référence des lamentations de Marie, qui depuis le XII<sup>e</sup> s. avaient pris une grande importance dans la liturgie de la Passion, la Descente de croix assume la même valeur sacramentelle que la Crucifixion, qui manque ici<sup>57</sup>. Lui succèdent, toujours sans séparation entre les scènes, la Visite des saintes femmes au sépulcre et l'Anastasis (Fig. 9). Trois myrophores, μηροφόρε, conformément au récit de Marc 16, 1-7, dont l'une n'est indiquée à l'arrière-plan que par son nimbe, sont représentées serrées l'une contre l'autre, une main au visage pour exprimer désolation ou crainte (Fig. 16). L'ange, ἄγγελος Κ(υρίου), assis sur la pierre, leur désigne le tombeau, ὁ τάφος, très schématisé, qui contient le linceul, et près duquel sont inscrites ses paroles : ἦδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν, « voici le lieu où ils l'ont placé » (Mc 16, 6) ; comme souvent, le vêtement blanc et lumineux de l'ange donne sa note dominante à la composition. Deux minuscules soldats endormis sont figurés dans la partie inférieure de la composition (Fig. 17), surmontés par l'inscription : κὲ ἱφιλάσοντες ἀπενεκρόθησαν, « et les gardes sont étendus comme morts »<sup>58</sup>. L'Anastasis suit un schéma simple, dépouillé et plutôt archaïsant pour le XIII<sup>e</sup> s.<sup>59</sup> : le Christ au centre, de face et pratiquement immobile, brandit la croix, trophée de sa victoire sur la mort, et saisit Adam par le poignet ; Eve, derrière, lève en prière ses mains voilées sous le *maphorion* ; sous les pieds du Christ, Hadès enchaîné et les portes renversées de l'Enfer ; David et Salomon sont à droite (Fig. 18). Outre le titre de la scène – ἡ Ἀνάστασις – et les noms des personnages – Ἰησοῦς Χ(ριστός), Ἀδάμ κὲ ἡ Ἐβα, ὁ Ἄδης –, est inscrit, dans le bas de la composition, comme à Cemil et Tatlarin, ποῦ σου θάνατε τὸ κ(έ)ντρος ; ποῦ σου Ἄδη τὸ νῆκος ; « Où est-il, ô mort, ton aiguillon ? où est-elle, ô Hadès, ta victoire<sup>60</sup> ? » (Fig. 19). Contraire à la chronologie des événements, la place respective de ces deux images complémentaires – l'ange montrant le tombeau vide aux femmes précédant la descente du Christ dans le royaume des morts<sup>61</sup> – éclaire leur signification. La première scène illustre le récit évangélique

57. L'accent mis sur cette scène, au détriment de la Crucifixion, s'observe à la même époque dans la peinture occidentale : J. BASCHET, *Lieu sacré, lieu d'images. Les fresques de Bomina-co (Abruzzes, 1263) : thèmes, parcours, fonctions*, Paris-Rome 1991, p. 179-184, qui renvoie à E. C. PARKER, *The Descent from the Cross : its relation to the extralitururgical depositio drama*, Ph. D., New York 1974, p. 8-11 ; voir aussi H. BELTING, *L'image et son public au Moyen Age*, Paris 1998, p. 106-107.

58. Idée courante chez les commentateurs et dans la liturgie ; même texte sur le reliquaire de la pierre du sépulcre, au Louvre : *Byzance - L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, cité *supra* n. 18, p. 333-335.

59. Proche de celui de Tatlarin : cf. JOLIVET-LÉVY, LEMAIGRE DEMESNIL, *Nouvelles églises à Tatlarin...*, p. 47-52.

60. Texte tiré de la 1<sup>ère</sup> épître de Paul aux Corinthiens (15, 55) et cité dans une homélie attribuée à Jean Chrysostome lue le Dimanche de Pâques : *Πεντηκοστάριον*, éd. M. I. SALIVÉROS, Athènes 1933, p. 6.

de la résurrection du Christ, la seconde en montre la conséquence : la récompense des élus, la Rédemption de l'humanité. L'Anastasis, qui clôt le récit christologique, résume ainsi la signification de l'ensemble du cycle. En outre, à Karşı kilise, elle surplombe la représentation des trois patriarches au Paradis, portant les âmes des élus dans leur giron, et, au registre inférieur, le panneau des donateurs (Fig. 5). La Descente du Christ aux Enfers est couramment interprétée comme la « réouverture » du Paradis, qu'avait fermé à l'humanité le péché d'Adam, et l'association visuelle créée par l'alignement des trois thèmes – donateurs, élus au Paradis, Anastasis – sur un même axe vertical, est évidemment révélatrice de l'espoir des fondateurs d'être admis parmi les élus au Paradis pour y jouir de la vie éternelle. L'Anastasis se trouve également près du *bêma*, lieu du mystère sacramentel, l'image du Christ ressuscité rappelant sa présence eucharistique à l'autel, la signification sotériologique que pouvait avoir l'image pour les donateurs se doublant d'une signification liturgique.

De l'autre côté de l'église, au sud, la Dormition de la Vierge, Κήμιση(ς), occupe la plus grande partie du registre inférieur de la voûte (Fig. 8) ; l'emplacement de la scène<sup>62</sup>, son insertion dans le programme et son iconographie soulignent sa valeur d'image exemplaire du salut, préfiguration du sort du chrétien : la mort de Marie est considérée comme une résurrection anticipée qui annonce celle des justes à la fin des temps. La composition, si pauvre soit-elle, met bien en valeur la Vierge, au centre, vers laquelle convergent toutes les lignes : elle se détache sur le fond clair de la couche où elle repose, qui l'entoure comme le ferait une mandorle ; le Christ, derrière, qui tient son âme, et vers lequel descendent deux anges, paraît relégué à l'arrière-plan, tandis que les apôtres, ἡ ἀποστόλι, qui occupent – sauf Pierre, Paul et Jean, figurés à leurs places habituelles – toute la hauteur du registre, sont alignés au premier plan, en deux groupes latéraux. L'ampleur de la composition, dont la largeur est égale à celle de la Cène et de la Trahison, peintes au-dessus, s'explique probablement par le souci de présenter la mort de Marie en vis-à-vis du Paradis, qui accueille la représentation de la Vierge trônant entre le bon larron et les trois patriarches. La Dormition s'inscrit par ailleurs entre la Vierge de l'Annonciation, peinte sur le mur est, et la représentation des Trois Jeunes Hébreux, située à l'extrémité ouest, l'ensemble de ces images rappelant le rôle de Marie dans l'Incarnation et la Rédemption. La croyance en l'intercession de la Vierge, qu'exprimait aussi la composition de la Déisis peinte dans l'abside (aujourd'hui détruite), explique la place faite à la Théotokos au sein du programme iconographique.

La thématique du salut domine aussi le décor du mur ouest (registre médian) et du registre inférieur de la voûte du côté nord : la Psychostasie entre l'Enfer et le Paradis illustre le sort des âmes après la mort, mais des deux destins possibles, celui des réprouvés et celui des élus, est privilégiée, par l'importance spatiale qui lui est réservée et par sa lisibilité pour le spectateur, la récompense paradisiaque (Fig. 2, 5). Bien que l'on ait souvent parlé de Jugement dernier pour décrire ces images, il manque plusieurs éléments essentiels de cette scène : le Christ Juge

61. Comme c'est la règle en Cappadoce dans les cycles « archaïques ».

62. La place traditionnelle sur le mur ouest – surtout quand dans l'abside figure la Théotokos avec le Christ enfant – souffre de nombreuses exceptions ; citons seulement, en Cappadoce, Saint-Jean de Güllü dere (913-920) : N. THIERRY, *Haut Moyen-Age en Cappadoce. Les églises de la région de Çavuşin*, t. I, Paris 1983, p. 159.



entre les intercesseurs – la Vierge et Jean-Baptiste –, les milices célestes, le tribunal apostolique, l'Hétimasie, l'ange enroulant le ciel, les scènes de résurrection des morts. De plus, la polarité droite-gauche, qui détermine habituellement la composition du Jugement dernier – la gauche (pour le spectateur, donc la droite du Juge) étant réservée aux élus et la droite aux damnés – est ici inversée : l'Enfer est à gauche de la Pesée des âmes, le Paradis à droite. Est-ce parce que la non-référence au Jugement déliait le peintre de la contrainte de représentation droite/gauche ? En l'absence du Christ, la structure du champ se déterminerait par rapport au point de vue du spectateur, la partie gauche ayant alors une valeur négative. On peut aussi en déduire que l'absence de la Déisis sur le mur ouest était compensée par sa représentation, en face, dans la voûte de l'abside<sup>63</sup> : le Paradis est alors bien à la droite du Christ Juge, l'Enfer plutôt à sa gauche, et l'ensemble se déploie dans les trois dimensions, à travers l'espace de l'église, englobant les fidèles rassemblés dans la nef. Une autre explication possible, qui n'exclut pas la première, de la répartition des sujets serait la volonté d'établir une relation signifiante entre le décor et le fonctionnement même de l'édifice : l'escalier montant de l'église inférieure débouchait dans la nef, près du mur nord, juste au niveau où est peinte, au-dessus, la porte du Paradis, le décor exaltant ainsi le sens symbolique de l'entrée dans l'église, comme porte du Paradis (Fig. 20). La situation de la Psychostasie, à l'extrémité nord du mur ouest, au-dessus de l'escalier, correspond aussi au sens de l'image : affrontement entre le Bien et le Mal et épreuve à franchir pour accéder au Paradis. Gravissant l'escalier, le fidèle passait sous la Pesée des âmes, puis ayant franchi ce seuil, entrait dans l'église, Royaume de Dieu sur terre, comme le groupe des élus, jadis figurés au-dessus (là où la peinture est détruite), pénétrait au Paradis. Dernière scène que voyait le fidèle en quittant l'église, la Psychostasie pouvait aussi avoir valeur d'avertissement moral.

La Pesée est effectuée par l'ange, ὁ ἄν(γ)ε(λ)ος, dont la stricte frontalité et l'impassibilité du visage traduisent l'impartialité (Fig. 21) ; il tient de la main droite la balance, que désignait l'inscription aujourd'hui incomplète ὁ ζιγὺς τῆς δικαιοσύνης], « la balance de Justice »<sup>64</sup>. Sur chaque plateau, retenu au fléau par trois cordes, une tête ; à gauche sont figurés deux anges, ἡ ἄγγελι, apportant des têtes sur leurs mains voilées et deux autres petits « paquets » de têtes ; à droite, un démon, ὁ δέμον, nu et ailé, une corde à la main. Le Paradis, ὁ παράδεισος, est un jardin luxuriant, où se succèdent, à droite de la porte, le bon larron, ὁ λιστίς, la Mère de Dieu, Μή(τη)ρ Θ(εο)ῦ, introduite au Paradis après sa Dormition, et les trois patriarches, Ἰακώβ, Ἰσαάκ, Ἀβράμ, portant dans leur giron les âmes des justes (Fig. 5, 22). L'importance accordée par les ordonnateurs du décor à l'évocation paradisiaque ressort à la fois de l'espace occupé par la composition – une grande partie du registre – et de la gamme chromatique utilisée, la couleur lumineuse du fond orangé remplaçant le bleu sombre des autres tableaux. Le panneau de l'Enfer, sur le mur ouest, séparé par une fenêtre de la Psychostasie, occupe une surface plus modeste et moins bien éclairée (Fig. 2, 23). L'emplacement choisi pour cette image négative par excellence est lié à la valeur symbolique de l'oc-

63. Ce ne serait pas un cas unique, comme le montre l'exemple de Sainte-Thècle, en Eubée (couche du XV<sup>e</sup> s.) : A. COUMOSSI, Peintures inédites dans l'église de Sainte-Thècle en Eubée (Grèce), *Cahiers balkaniques* 11, 1987, p. 62.

64. Ou ὁ ζιγὺς τῆς δόξης, comme à Moutoullas, à Chypre : A. NICOLAÏDES, Le Jugement dernier de l'église de la Panagia de Moutoullas à Chypre, *DChAE* IV, 18, 1995, p. 73.

cident, associé à Satan, aux péchés et aux ténèbres, alors que l'orient symbolise le Christ, le Paradis, la lumière et la vie éternelle<sup>65</sup>. À gauche de la composition, « l'ange qui bannit », ὁ ἄγγελ(ος) ὁ ἐξορινός, repousse les damnés – évêques et prêtres (ἀρχιερῖς, ἱερῖς), à l'exclusion de toute autre catégorie sociale – dans les ténèbres infernales. Derrière un groupe serré d'une douzaine de prélats, sont représentés trois vieillards, dont un grand démon blanc, ὁ δέμων, nu et ailé, tire la barbe, et qui semblent dans le giron d'une très grande figure rouge placée à l'arrière-plan, identifiée par une inscription à Judas (ὁ Ἡούδας); le visage de profil, le corps légèrement renversé vers l'arrière et la corde au cou<sup>66</sup>, Judas est tiré par le maître de l'Enfer. Son bras gauche tendu semble désigner l'inscription Δεῦτε ὁ φίλη μου ἰς πίσαν, « Venez mes aimés dans la poix », paroles de dérision parodiant celles du Christ aux Élus (Mt 25, 34) et adressées ici aux prélats pécheurs. Le Prince des Ténèbres, désigné simplement comme « le diable », ὁ διάβολος, blanc et nu, cheveux hérissés, chevauche un monstre hybride : « le dragon de la profondeur », ὁ βίθυος δράκον, inspiré du bestiaire décoratif turc, avec son mufle retroussé, son corps couvert d'écailles, ses deux pattes griffues et sa queue pointue de reptile ; la gueule ouverte aux crocs pointus engloutit une forme humaine. D'une main, le Prince des Ténèbres tire la corde qui étrangle Judas, de l'autre il retient sa monture par une bride faite d'un serpent ; devant lui est assise une petite figure nue, de couleur rouge, représentation d'une âme damnée, parfois précisément identifiée à Judas, le pécheur par excellence<sup>67</sup>. Autour du dragon, quatre groupes de pécheurs damnés, représentés seulement par leurs crânes, subissent les différentes punitions habituelles : en haut, « le feu inextinguible », τὸ πῖρ το ἄσβεστον, et, sous la queue du monstre, « les ténèbres extérieures », τὸ σκότος τὸ ἐξότερον ; dans l'angle inférieur droit de la composition, sous la Bête, « la poix », ἡ πήσα, et « le ver qui ne meurt pas », ὁ σκόλιξ ὁ ἀκήμητος, évoqué par cinq têtes mordues par des serpents, qui à la bouche, qui aux oreilles et qui aux yeux, allusion aux péchés liés aux sens. Deux particularités surtout caractérisent cette vision infernale : le sort fait aux représentants du clergé et le rôle joué par Judas. Bien que la critique des ecclésiastiques soit un *topos* de l'iconographie du Jugement dernier, leur présence ici exclusive, au sein d'une composition véhémente et suggestive, est unique, comme l'est aussi l'image de Judas recevant les évêques dans son sein. Cette iconographie, partiellement atypique, rapprochée de la place réservée dans l'église aux deux épisodes de la Passion, qui font intervenir le traître (Cène et Trahison de Judas) et qui se trouvent de ce même côté sud de l'église, font soupçonner de la part des concepteurs du décor une intention particulière, d'autant que la représentation de l'Enfer a été le lieu privilégié de l'expression des réalités contemporaines, luttes sociales et religieuses, querelles

65. Le tableau infernal est ainsi lié non seulement au Paradis, dont il est le négatif et dont le sépare la Psychostasie, mais aussi à la fonction supposée de cette partie du naos, où les images du Baptême du Christ et des Hébreux dans la fournaise nous ont permis de restituer une cuve ; voir par exemple CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses...*, cité *supra* n. 48, p. 88-89, n. 2 ; voir aussi p. 84-85, n. 3.

66. Rappel de sa pendaison, à laquelle participent parfois un ou plusieurs démons ou diables : exemples et références dans A. STAVROPOULOU-MAKRI, *Les peintures murales de l'église de la Transfiguration à Veltsista (1568) en Épire et l'atelier des peintres Kondaris*, Jannina 1989, p. 78, n. 367.

67. Par exemple à Saint-Procope de Leivada, en Crète : M. BOUGRAT, *Trois Jugements derniers de Crète occidentale*, *Cahiers Balkaniques* 6, 1984, p. 17-18.

doctrinales ou politiques. Pécheur et damné exemplaire<sup>68</sup>, Judas est le modèle par excellence du traître, du cupide, *philargyros*, du simoniaque et de l'hérétique<sup>69</sup>. À Karşı kilise, l'identification des représentants de l'ordre établi, dénoncés comme traîtres, à des ecclésiastiques, permet d'avancer plusieurs hypothèses. N. Thierry a proposé d'y voir une allusion à la situation de l'Église grecque en territoire turc : ce serait la désertion du clergé local après la conquête qui serait ici stigmatisée<sup>70</sup>. En raison de la date des peintures – 1212 – on pourrait aussi y voir une allusion à la trahison suprême, la prise de Constantinople par les Croisés, mais aucun signe iconographique n'identifie les évêques à des Latins. Il me paraît plus plausible de mettre les peintures de Karşı kilise en relation avec les discussions théologiques qui secouèrent l'Orthodoxie pendant la seconde moitié du XII<sup>e</sup> s. et au début du XIII<sup>e</sup>, conduisant à la condamnation de prélats jugés hérétiques<sup>71</sup> ; le décor d'une église voisine – l'église B de Tatlarin – décorée en 1215 et encore inédite<sup>72</sup> confirme d'ailleurs l'influence des querelles dogmatiques contemporaines sur l'iconographie cappadocienne. Dans une région, qui fut toujours un foyer d'hérésies, les prélats en Enfer pourraient bien sûr faire allusion à d'autres dissidences<sup>73</sup> : l'iconographie, vague sans doute à dessein, ne permet pas de préciser, que sa signification ait été évidente pour les spectateurs contemporains ou qu'on ait voulu lui donner une portée plus générale.

La part d'incertitude qui subsiste dans l'interprétation de l'ensemble pictural de Karşı kilise tient pour une part à l'ignorance où nous sommes des circonstances qui présidèrent à la fondation et à la décoration du sanctuaire, comme aussi de la liturgie à laquelle il servait de cadre. En outre, le décor peint, sur lequel se fonde notre analyse, n'était qu'une composante de l'environnement visuel des fidèles, les icônes, vases liturgiques, croix, encensoirs et livres illustrés ayant aujourd'hui disparu. Malgré ces limites, une approche globale, tenant compte du lieu d'inscription des images dans l'espace, nous a permis de mettre en évidence

68. Cf. la prière récitée à voix basse par le prêtre avant la communion : « Reçois moi aujourd'hui comme participant de ton repas mystique ; je ne parlerai pas de Ton mystère à tes ennemis ; je ne te donnerai pas un baiser comme le fit Judas, mais comme le larron, je confesserai : Seigneur, souviens-toi de moi dans ton Royaume » (M. SOLOVEY, *The Byzantine Divine Liturgy*, Washington 1970, p. 321-322).

69. D'où l'intérêt pour l'histoire de Judas dans les psautiers à illustrations marginales : A. GRABAR, *L'Iconoclisme byzantin*, Paris 1984<sup>2</sup>, p. 228.

70. THIERRY, La peinture de Cappadoce au XIII<sup>e</sup> s..., cité *supra* n. 3, p. 367.

71. L. PETIT, Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires, VV XI, 1904, p. 465-493 ; voir en particulier, p. 477 (n. 1) pour la poursuite de la polémique « vers la fin du patriarcat de Michel (1206-1212) » ; J. GOUILLARD, Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire, *TM* 2, 1967, p. 216-226. Pour les répercussions sur l'iconographie de ces débats, voir surtout : G. BABIĆ, Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XII<sup>e</sup> siècle, *Frühmittelalterliche Studien* 2, 1968, p. 368-386.

72. À paraître dans *XXXIIIth Spring Symposium of Byzantine Studies ; Eastern Approaches to Byzantium*, Warwick, 1999 ; l'un des peintres de Karşı kilise est l'auteur d'une partie des peintures de Tatlarin B.

73. Pour le procès intenté en 1143 à deux évêques cappadociens : J. GOUILLARD, Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143). Inspiration et autorité, *RÉB* 36, 1978, p. 39-43 ; C. CAHEN, *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul 1988, p. 167. Sur le contexte historique, voir aussi S. VRYONIS, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Los Angeles-Londres 1971 ; A. G. C. SAVVIDES, *Byzantium in the Near East : its Relations with the Seldjuk Sultanate of Rum in Asia Minor, The Armenians of Cilicia and the Mongols A.D. c. 1192-1237*, Thessalonique 1981 (Byzantina Keimena kai Meletai 17).

différents niveaux de relations spatiales, et de montrer comment les correspondances tissées entre les sujets représentés dans l'église, l'architecture et le spectateur composent un réseau de sens, susceptible d'éclairer non seulement la signification du programme iconographique, mais la fonction de l'église, son fonctionnement, ses aménagements liturgiques disparus, les intentions des commanditaires, voire le contexte historique de l'époque qui a vu sa création.

Catherine Jolivet-Lévy  
(Université Paris I)





Fig. 2 - Karşı kilise, vue générale vers l'ouest





Fig. 3 - Le panneau des donatrices (mur ouest)





Fig. 4 - Le panneau des donateurs (mur nord)





Fig. 5 - Partie nord-est du naos ; de haut en bas : Myrophores au sépulcre et Anastasis, Paradis ; saint Artémios et le panneau des donateurs





Fig. 6 - Mur sud : Constantin et Hélène, avec l'invocation de Michel Plakidas





Fig. 7 - Vue vers le sud-est





Fig. 8 - Voûte du naos, versant sud : Cène, Trahison de Judas, Baptême ;  
Dormition de la Vierge, Jeunes Hébreux dans la fournaise



Fig. 9 - Voûte du naos, versant nord :  
Descente de croix, Myrophores au sépulcre, Anastasis ; Paradis





Fig. 10 - Partie sud-ouest du naos





Fig. 11 - Baptême du Christ









Fig. 14 - Trahison de Judas



Fig. 15 - Descente de croix





Fig. 16 - Visite des Myrophores au sépulcre : les femmes et l'ange



Fig. 17 - Visite des Myrophores au sépulcre :  
les gardes endormis





Fig. 18 - Anastasis



Fig. 19 - Anastasis : Hadès





Fig. 20 - Partie nord-ouest du naos, avec l'arrivée de l'escalier primitif  
sous la porte du Paradis





Fig. 21 - Psychostasie



Fig. 22 - Les trois patriarches au Paradis





Fig. 23 - L'Enfer



# LE CHOIX DU LIEU SAINT D'APRÈS CERTAINES SOURCES HAGIOGRAPHIQUES BYZANTINES\*

Michel KAPLAN

Empruntons les traces du futur Alypios le Stylite ; diacre et économe d'Adrianopolis de Paphlagonie, il a tenté de fuir en Orient pour se faire moine, mais son évêque l'a rattrapé à Euchaïta et ramené à son évêché. Il aspire toujours à la vie monastique :

\* Références hagiographiques par ordre chronologique :

Vie d'Hypatios par Kallinikos (BHG 760), éd. et trad. G. J. M. BARTELINK, Paris 1971 (Sources Chrétiennes 177).

THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, éd. et trad. P. CANIVET, A. LEROY-MOLINGHEN, Paris 1977-1979 (Sources Chrétiennes 234 et 257).

Vie de Daniel le Stylite (BHG 489), éd. H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Bruxelles 1923 (Subsidia Hagiographica 14), p. 1-147.

Vie de Sabas (BHG 1608), éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1934 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 49,2), p. 85-200.

Vie de Jean l'Hésychaste (BHG 897), éd. E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, p. 201-222.

Vie de Théodosios par Théodore de Pétra (BHG 1776), éd. H. USENER, *Der heilige Theodosios*, Leipzig 1890, p. 3-101.

Vie de Nicolas de Sion (BHG 1347), éd. et trad. I. et N. ŠEVČENKO, *The Life of Saint Nicholas of Sion*, Brookline (Mass.) 1984.

Vie de Syméon Stylite le Jeune (BHG 1689), éd. P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, Bruxelles 1962 (Subsidia Hagiographica 32.1), p. 255-316.

Vie de Syméon Salos (BHG 1677), éd. et trad. A.-J. FESTUGIÈRE, L. RYDÉN, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974.

Vie d'Alypios le Stylite, éd. H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, p. 148-169.

Vie d'Étienne le Jeune (BHG 1666), éd. et trad. M.-F. AUZÉPY, *La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre, introduction, édition et traduction*, Aldershot 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3).

Vie de Théodore Stoudite (BHG 1754) (Vie A), PG 99, col. 233-328.

Vie de Pierre d'Atroa (BHG 2364), éd. et trad. V. LAURENT, *La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa*, Bruxelles 1956 (Subsidia Hagiographica 29).

Vie d'Athanasia d'Égine (BHG 180), éd. F. HALKIN, *Six inédits d'hagiologie byzantine*, Bruxelles 1987 (Subsidia Hagiographica 74), p. 180-195.

Vie d'Irène de Chrysobalanton (BHG 952), éd. et trad. J. O. ROSENQVIST, *The Life of St Irene, abbess of Chrysobalanton, a critical edition with introduction, translation, notes and indices*, Uppsala 1986 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia 1).

Vie de Luc le Jeune (BHG 994), éd. D. Z. SOPHIANOU, *Ὁσῖος Λουκᾶς, ὁ βίος τοῦ ὁσίου Λουκᾶ τοῦ Στειριώτη*, Athènes 1989 (Ἀγιολογικὴ Βιβλιοθηκὴ 1).

Vie de Luc le Stylite (BHG 1174), éd. H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, p. 195-237.

« Il arriva que le juste entendit en songe un divin conseil de ne pas se décourager pour n'avoir pas obtenu de suivre le chemin espéré. La vision nocturne lui révélait que là où celui qui aime Dieu a choisi de vivre pieusement, là sont les lieux saints<sup>1</sup>. Il se lève, réjouit par ces visions ; il cherche un peu partout où s'établir et découvre à force de chercher un lieu (τόπος) tranquille et désert à l'écart des villes et terroirs. Il monte donc sur l'une des montagnes au sud de la ville : en effet, il savait que la montagne était belle, fort élevée et à l'écart de tout dérangement. Debout au sommet, il regardait partout, se rassasiait l'œil, l'esprit tout réjouit, l'âme satisfaite au plus profond de lui. Mais l'endroit n'avait pas d'eau, ce qui chagrina le saint.

Le lendemain, il prend une *dikella* à fouir, monte aussitôt sur la montagne, cherche et creuse jusqu'à midi sans rien trouver. Découragé, il s'assied de fatigue. Assis, il s'endort et voit en songe un homme qui lui montre un endroit en lui conseillant d'y creuser. Il se lève, creuse et cela s'avère un peu plus fécond. Il continue à creuser plus profond et touche l'eau. Son âme se réjouit et il prie Dieu, qui fait miséricorde à ceux qui se réfugient en Lui. Il se hâte auprès de son évêque, arrive, lui explique l'affaire et lui demande, au cas où il creuserait les fondations d'un sanctuaire, s'il les bénira. Ce qu'apprenant, l'évêque permit au saint de tout faire, mais, en cachette, il envoya boucher l'ouverture de la source, afin que, découragé, il abandonne la montagne comme d'un accès difficile et désagréable à ceux qui voudraient s'approcher de lui, et qu'il s'établisse en bas, dans la plaine qui entoure la ville, accessible à tous. Le saint recommence à aller de droite et de gauche et à chercher un τόπος à l'écart et éloigné. Il voit près de la ville un endroit désert plein de tombes très anciennes : à l'intérieur se cachait, invisible, un essaim nombreux d'esprits ; l'endroit était surtout effrayant pour tous les hommes. Le soldat du Christ fut le premier à oser y entrer, frappant de stupeur les gens avec qui il circulait pour examiner et rechercher un lieu d'établissement qui fût désert. »

Alypios ne cède pas aux objurgations de ses compagnons ; au contraire, il monte sur la colonne qui surmonte l'une des tombes, terminée en son sommet par une statue de taureau-lion, qu'il fait tomber et remplace par une croix et une icône du Christ. Il s'endort alors du sommeil du juste et bénéficie d'une nouvelle vision : il voit « deux hommes vénérables debout devant lui qui s'adressent à lui, le réprimandant avec douceur : “Jusqu'à quand nous laisseras-tu t'attendre, homme de Dieu, si tu es Alypios lui-même, celui dont Dieu a prédit qu'il trans-

Vie de Nikon le Métaoneite (BHG 1366), éd. et trad. D. F. SULLIVAN, *The Life of Saint Nikon*, Brookline (Mass.) 1987.

Vie de Cyrille le Philéote (BHG 468), éd. et trad. E. SARGOLOGOS, *La vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin († 1110)*, Bruxelles 1964 (Subsidia Hagiographica 39).

Vie de Léontios de Jérusalem (BHG 985), éd. D. TSOUGARAKIS, *The life of Leontios, patriarch of Jerusalem, text, translation, commentary*, Leyde 1993 (The Medieval Mediterranean 2).

1. On rapprochera cela d'une scolie à l'*Échelle du Paradis* de JEAN CLIMAQUE, PG 88, col. 921 D, citée dans la Vie de Cyrille le Philéote, c. 15.3, p. 87 : un jour qu'il revenait de son pèlerinage hebdomadaire à la Théotokos des Blachernes, Cyrille le Philéote est arrêté par le curateur de Néapolis, qui lui demande qui il est puis, devant son refus de répondre, le soupçonne d'être un espion et le met au carcan ; au bout de deux jours et deux nuits, un jeune homme connu de lui, qui passait par là, reconnaît le saint et lui demande ce qu'il fait en un tel endroit (τόπος). Et le saint de répondre en citant Climaque : « Ce n'est pas le τόπος qui donne la dignité à la vertu, mais la vertu au τόπος. »

formerait ces lieux (τόπος) en lieux saints. Ne diffère pas de faire ce qui t'est prescrit.' Ces hommes apparurent aussi au saint lorsqu'il entreprit de construire l'oratoire de la grande martyre Euphémie<sup>2</sup>. »

L'essentiel des questions que nous serons amené à nous poser figurent pêle-mêle dans cet extrait : une définition générale du lieu saint ; l'inspiration divine par une vision dans la recherche du lieu saint, qui n'empêche pas des considérations plus terre à terre sur la beauté et la commodité du lieu ; l'intervention problématique de l'ordinaire ecclésiastique ; la quête bien humaine du lieu introuvable ; la lutte contre les démons et le paganisme, et donc la transformation d'un lieu quelconque (la montagne) ou démoniaque (la nécropole païenne) en lieu saint.

La définition que donne la Vie d'Alypios a le mérite de la simplicité : point d'a priori sur des lieux qui seraient par nature plus propices à la sainteté que d'autres, puisque c'est le saint qui fait la sainteté du lieu. Cette évidence ne triomphe pas de façon absolue. Nous rencontrons dans la Vie d'Étienne le Jeune une définition précisément inverse : si les parents du futur adversaire de Constantin Copronyme choisissent le mont Saint-Auxence, c'est non seulement à cause du souvenir dudit saint, mais aussi à cause des caractères du lieu qui « a tout pour plaire à qui veut être sauvé ; [...] là en effet où un lieu de salut modèle le comportement en vue du salut, là en vérité est la Jérusalem réelle<sup>3</sup> ».

Naturellement, la coïncidence fréquente entre moine ou moniale et saint ou sainte oriente le lieu saint du côté de l'implantation privilégiée de l'ascèse ; la supériorité originelle de l'érémisme entraîne une préférence marquée pour les lieux à l'écart. Épisode obligé de maintes hagiographies : le saint abandonne un lieu d'ascèse devenu excessivement fréquenté à ses yeux pour se retirer plus à l'écart et généralement plus en hauteur, comme Syméon Stylite le Jeune qui abandonne sa deuxième colonne située dans le monastère de son maître spirituel, Jean, pour monter sur la solitude du mont Admirable<sup>4</sup>, Étienne le Jeune qui se réfugie au sommet du mont Saint-Auxence<sup>5</sup> ou Athanasia d'Égine qui, « après quatre ans avec ses compagnes, s'arrangea pour quitter le τόπος où elle était établie et partir pour une montagne complètement isolée<sup>6</sup> ». Au contraire, après 29 ans passés au désert comme *boskos*, Syméon se rend à Émèse pour adopter le comportement du *salos*<sup>7</sup> ; c'est la cité entière qui va devenir lieu saint. Quand Irène, en route pour

2. Vie d'Alypios le Stylite, c. 8-9, p. 152-155. Nous avons examiné la conception de l'espace sacré dans : L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite, dans le présent volume, p. 199-217.

3. Vie d'Étienne le Jeune, c. 11, p. 102.

4. Vie de Syméon Stylite le Jeune, c. 65, p. 56. Sur la Vie de Syméon Stylite le Jeune, cf. en dernier lieu la pénétrante étude de V. DÉROCHE, Quelques interrogations à propos de la *Vie de Syméon Stylite le Jeune*, *Eranos* 94, 1996, p. 65-83.

5. Vie d'Étienne le Jeune, c. 20, p. 112. Nous adoptons la toute récente traduction de M.-Fr. Auzépy.

6. Vie d'Athanasia d'Égine, c. 6, p. 184.

7. Vie de Syméon Salos, c. 11, p. 144-145. À cet égard, cette Vie est d'un intérêt très particulier à cause de son mouvement d'aller et retour. Avec son compagnon Jean, il quitte le monastère de Nikôn pour s'enfoncer au désert comme *boskos* (c. 8, p. 137) ; les deux ascètes découvrent un τόπος spécialement préparé pour eux. Parvenu à la perfection, soucieux de sauver d'autres âmes que la sienne, Syméon retourne en ville ; Jean, lui, s'y refuse (c. 10, p. 142-143).



participer au concours de beauté qui va doter Michel III d'une épouse, passe à l'Olympe interviewer Iôannikios, celui-ci lui assène comme une évidence qu'elle sera abbesse du monastère de Chrysobalanton situé dans la capitale<sup>8</sup>. Lorsqu'elle a définitivement réglé le problème de son mariage en écartant tous les partis avantageux qu'on lui proposait, « tous les jours elle cherchait un lieu où s'établir, pour y mener la vie d'*hésychia* qui plaît à Dieu, retiré de tous les troubles et dérangements. Elle avait cherché dans toute la ville quand enfin elle se rappela les prédictions que lui avait faites le grand Iôannikios. Aussitôt, elle abandonna le reste et envoya des gens chercher avec zèle le monastère de Chrysobalanton<sup>9</sup>. » L'épisode est significatif : Irène limite sa recherche à la capitale *intra muros* ; elle vient occuper un lieu existant. De même, si les parents d'Étienne le Jeune l'envoient hors de la capitale, c'est « qu'il n'était pas possible qu'il séjournât dans les monastères de Byzance à cause du trouble que le tyran y faisait régner<sup>10</sup> ». Autrement dit, n'eût été l'hérésie, il pouvait parfaitement être moine dans la reine des villes.

De fait, les deux démarches coexistent. La plus évidente, compte tenu du désir fondamental de se couper du monde, c'est l'invention d'un lieu saint, auparavant inconnu ou inoccupé. Syméon Stylite le Jeune abandonne le monastère de Jean où il avait édifié ses premières colonnes, mais où il est constamment importuné par la foule, pour le mont Admirable ; avant même de mettre en scène la désignation par Dieu, l'hagiographe nous révèle que la montagne « était dépourvue d'eau, inaccessible aux hommes, extrêmement sauvage, infestée de bêtes féroces à quatre pattes et de serpents venimeux<sup>11</sup> ». L'emplacement de la future laure de Sabas répond au même impératif<sup>12</sup>. Pour convaincre Luc le Jeune de s'installer à Steiron, ses disciples lui présentent l'endroit comme « tempéré, plaisant, libre de tout dérangement et presque inaccessible aux hommes » ; toutefois, si les disciples ont repéré cet endroit, c'est qu'ils désiraient l'accompagner pour le servir<sup>13</sup>. Luc, lui, cherche un lieu plus à l'écart ; après avoir aménagé l'endroit proposé par ses compagnons, situé à proximité d'une source qu'il a fait couler d'abondance, « son *kellion*, il ne l'implante pas près de cette source, mais le plus loin possible dans les buissons de façon à ne pas être visible de la foule<sup>14</sup> ». Quant à Athanasia d'Égine, c'est d'elle-même qu'elle quitte le lieu où elle était établie avec ses compagnes « pour une montagne complètement isolée » et donc un lieu d'ascèse entièrement nouveau<sup>15</sup>.

Et pourtant, à bien regarder, la grande majorité des lieux saints sont ou bien familiers à l'occupant ou bien des lieux déjà sanctifiés qu'il s'agit de réoccuper. Quand Platon et son neveu Théodore s'établissent au Sakkoudion, il s'agit certes d'un endroit qui leur a été assigné à l'avance (προωρισμένον), donc par le dessein de Dieu, un lieu qui convient tout à fait à abriter des moines et leur procurer

8. Vie d'Irène de Chrysobalanton, c. 3, p. 10.

9. *Ibid.*, c. 4, p. 12-14.

10. Vie d'Étienne le Jeune, c. 11, p. 101.

11. Vie de Syméon Stylite le Jeune, c. 65, p. 56. L'important ici, c'est que le lieu soit inaccessible aux hommes, donc inoccupé ; les bêtes sauvages sont représentatives des forces diaboliques ou démoniaques que l'on retrouvera plus loin.

12. Vie de Sabas, c. 15, p. 97.

13. Vie de Luc le Jeune, c. 66, p. 197.

14. *Ibid.*, c. 67, p. 198.

15. Vie d'Athanasia d'Égine, c. 6, p. 184.

la tranquillité, inoccupé et doté d'une seule voie d'accès, escarpé mais avec un replat pour édifier un monastère, mais c'est une propriété familiale<sup>16</sup>. De même, Matthieu, frère de Cyrille le Philéote, fonde leur commun monastère à proximité d'une église patrimoniale en ruine, ce qui combine la patrimonialité et la réoccupation d'un lieu déjà consacré auparavant<sup>17</sup>. Hypatios s'installe dans le monastère qu'avait fondé Rouphinos pour des moines égyptiens, que ceux-ci avaient quitté et qui, depuis, restait désert, ce qui laissait le champ libre aux démons<sup>18</sup>. Étienne le Jeune réinvestit la grotte d'Auxence et des successeurs de celui-ci<sup>19</sup>. Luc le Stylite abandonne la colonne qu'il avait édifiée près d'un oratoire de saint Dèmétrios situé sur les propriétés familiales pour réoccuper une colonne proche de Chalcédoine dans les propriétés d'Eutrope, dans la mouvance d'un monastère existant<sup>20</sup>. De la même façon, Léontios de Jérusalem s'était mis d'accord avec les moines qui desservaient la colonne de Daniel le Stylite, dressée là sept siècles auparavant, pour y monter, au moment même où le décès de l'higoumène de Saint-Jean de Patmos l'appelle opportunément à ce poste remarquable<sup>21</sup>. On pourrait multiplier les exemples ; mais, compte tenu des cas cités, dans l'échantillon de Vies qui sert de support à la présente étude, ce cas semble majoritaire : installation de Sabas à proximité de la colline déjà illustrée par Euthyme<sup>22</sup> ; Jean l'Hésychaste envoyé à la laure de Sabas<sup>23</sup> ; Syméon Salos et son compagnon Jean devenant *boskoi* dans une grotte juste libérée par la mort de son précédent occupant et où ils trouvent de l'herbe toute fraîche à « brouter<sup>24</sup> » ; premier lieu d'ascèse de Luc le Jeune à Iôannitza près d'un sanctuaire de Côme et Damien<sup>25</sup>. L'occupation précédente peut d'ailleurs ne pas être chrétienne : il s'agit de chasser les démons correspondant à un lieu cultuel païen<sup>26</sup>.

Comme nous l'avons juste évoqué pour Syméon Stylite le Jeune ou Théodore Stoudite, que le lieu soit familier au saint ou au contraire totalement désert et inconnu, il fait l'objet d'une désignation divine. Ce peut être l'œuvre de Dieu lui-même. Dans le cas du futur Daniel le Stylite, « une inspiration divine s'insinua en lui » pour lui désigner le temple infesté de démons qu'il va investir<sup>27</sup>. Sabas trouve la grotte de son établissement, au flanc du ravin de Siloam, « guidé par Dieu<sup>28</sup> ». De retour d'un pèlerinage à Jérusalem, Nicolas de Sion, tout joyeux, « dit à ses frères et à tout le peuple : “Voici le lieu (τόπος) que Dieu m'a indiqué pour m'établir et fonder.” Il commença à construire l'illustre οἶκος de

16. Vie de Théodore Stoudite (vie A), c. 5, col. 240D-241B.

17. Vie de Cyrille le Philéote, c. 21, p. 104.

18. Vie d'Hypatios, c. 8, p. 98.

19. Vie d'Étienne le Jeune, c. 11, p. 102.

20. Vie de Luc le Stylite, c. 10, p. 205-206.

21. Vie de Léontios de Jérusalem, c. 38, p. 74-76.

22. Vie de Sabas, c. 15, p. 97-98.

23. Vie de Jean l'Hésychaste, c. 5, p. 204.

24. Vie de Syméon Salos, c. 8, p. 137.

25. Vie de Luc le Jeune, c. 23, p. 169-170.

26. Cf. l'étude de cette problématique *infra*, p. 193 s.

27. Vie de Daniel le Stylite, c. 14, p. 14. On trouvera une étude détaillée de la sacralisation de cet espace démoniaque par Daniel le Stylite dans KAPLAN, L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite, cité *supra* n. 2.

28. Vie de Sabas, c. 15, p. 98.

l'oratoire. Car il aimait ce τόπος comme le paradis de Dieu<sup>29</sup>. » Le futur *salos* Syméon quitte avec son compagnon Jean le monastère dirigé par Nikôn pour se faire *boskos* au désert d'Arnônas : « “Dieu de ton serviteur le vénérable Nikôn, guide-nous, nous les étrangers, les solitaires, car nous ne connaissons ni les lieux ni le pays.” [...] Dieu l'ayant ainsi réglé, ils trouvèrent un lieu (τόπος) où avait logé un moine qui était mort peu de jours auparavant... Ils reconnurent [...] que tout avait été préparé et leur avait été envoyé par Dieu<sup>30</sup>. » Si Luc le Stylite se dirige vers sa colonne définitive, c'est « envoyé par Dieu. [...] Ce n'est pas, en effet, de sa propre intention ni d'une volonté née en lui, comme on pourrait le dire, qu'il vient, mais c'est par une révélation divine et par un appel secret qu'il effectua sa migration, l'oracle divin lui ayant montré à l'avance le lieu (τόπος) et le genre de vie (τρόπος)<sup>31</sup>. » Les parents d'Étienne le Jeune le conduisent au mont Saint-Auxence « mus par Dieu et conduits par un ange, comme jadis Joseph, le père de Dieu, avec la Théotokos<sup>32</sup> ».

L'exemple le plus achevé de ce phénomène, c'est la Vie de Théodosios par Théodore de Pétra. Théodosios quitte le Kathisma pour le lieu de son futur monastère. « Donc, par la providence de Dieu, qui lui avait pris la main, il vint occuper la cime de ce mont-ci et bivouaquer dans cette caverne où repose aujourd'hui sa sainte dépouille<sup>33</sup>. » Mais cette caverne s'avère trop étroite pour les disciples qui confluent. Ceux qui en ont les moyens proposent de financer la construction d'un véritable monastère, ce que le saint accepte. « Il se réfugia auprès de Dieu, lui confia la décision et le supplia, si en vérité la chose lui était agréable, [...] de lui montrer le lieu où il lui fallait jeter les fondations du monastère qu'il devait bâtir. » Il part avec un encensoir dont les charbons sont éteints, demandant à Dieu de les allumer à l'endroit ad hoc ; il fait vainement le tour du désert de la région et, quand il fait retour à la grotte, les charbons s'allument. « Tels sont les indices de la liberté de langage (παρρησία) du juste avec Dieu<sup>34</sup>. »

Si ce n'est Dieu lui-même, ce peut être son fils. Nicolas, oncle du futur Nicolas de Sion, à Akalissos de Lycie, « décida de fonder, par révélation du Christ, pour le rachat de ses fautes, l'illustre οἶκος de l'illustre sainte Sion<sup>35</sup> ». L'intervention du Christ est plus détaillée dans le cas de Syméon Stylite le Jeune. Pour échapper à la foule, le jeune homme a jeté son dévolu sur la montagne voisine. « Tandis qu'il méditait ce projet, il vit le Christ sauveur, Fils de Dieu, qui descendait sur la montagne même avec une innombrable armée d'anges et un nuage lumineux qui formait un cercle couvrant le sommet de la montagne. Une voix se fit entendre, qui disait : “Hâte-toi, Syméon, et monte sans crainte sur ce mont Admirable, car il sera désormais appelé ainsi, selon le nom que je lui donne, parce que je l'ai sanctifié ; et, sur cette montagne, je rendrai plus admirable ton nom. Car je suis avec toi.” Et, pendant qu'il parlait, le Seigneur lui désigna le rocher sur lequel il se tenait pour que le saint s'y plaçât, et Syméon vit dans ce

29. Vie de Nicolas de Sion, c. 10, p. 30.

30. Vie de Syméon Salos, c. 8, p. 135.

31. Vie de Luc le Stylite, c. 10, p. 206.

32. Vie d'Étienne le Jeune, c. 11, p. 101.

33. Vie de Théodosios par Théodore de Pétra, c. 6, p. 14.

34. *Ibid.*, c. 12, p. 28-31.

35. Vie de Nicolas de Sion, c. 1, p. 20.

rocher le piédestal de Dieu brillant comme le soleil, et il glorifia cette montagne<sup>36</sup>. »

Avec le Père et le Fils vient tout naturellement l'Esprit. Avant même l'épisode précédent, Syméon, enfant, avait parcouru le mont Admirable « sous la conduite de l'Esprit saint<sup>37</sup> ». C'est ce dernier qui arrête Paul, le maître spirituel de Pierre d'Atrôa en route pour Jérusalem avec son disciple, lui ordonne de retourner à l'Olympe à Saint-Zacharie. « Le bienheureux Paul [...] revint sur ses pas. Il trouva le τόπος et l'oratoire et en éprouva une grande joie<sup>38</sup>. » Mais l'Esprit saint a les moyens matériels d'une manifestation plus concrète. Daniel le Stylite a envoyé son disciple Sergios sur la colline qui domine Sosthénion à la recherche du lieu où le saint homme va dresser une colonne que le silencieux Markos se propose d'offrir. « Or [Sergios] vit à quelque distance une colombe blanche qui prenait doucement son vol, puis de nouveau se posait à terre. Il crut donc qu'elle était retenue par un piège et courut vers elle. Mais elle s'envola et disparut à ses yeux. Il constata que le τόπος était retiré et repensa à la colombe : ce n'était pas en vain qu'elle lui était apparue. » Sergios redescend livrer à Daniel les informations sur cet endroit convenable (τόπος ἐπιτήδειος)<sup>39</sup>.

Pour Pierre d'Atrôa, c'est la Théotokos qui intervient. Déjà, elle lui apparaît pour lui faire suivre un nommé Jacques vers l'Olympe. Il est maintenant en route. « Le bienheureux marchait sur le chemin quand, la nuit suivante, l'immaculée Mère de Dieu lui apparut en songe et lui dit "suis-moi". Lui se met à marcher, comme je l'ai dit, à sa suite. Arrivée dans les montagnes de Phrygie que l'on appelle Dagouta, elle lui montre le τόπος appelé Krypta et le vieillard qui y menait le combat, Paul. Elle dit au saint : "C'est auprès de cet ascète que tu dois faire ton salut." » Ainsi Pierre d'Atrôa devient-il le disciple de Paul<sup>40</sup>.

Dieu peut se manifester par ses auxiliaires angéliques. Pour Nicolas, oncle de Nicolas de Sion, « le Seigneur Dieu envoya Michel, l'archange de l'Alliance, qui apparut et dit au serviteur de Dieu Nicolas : "Désires-tu voir le délicieux sanctuaire de la sainte Sion." » L'archange conduit Nicolas voir une montagne où était édifié l'οἶκος de Dieu, avec une grande lumière. Et l'ange mentionne l'enfant Nicolas « qui doit s'établir dans ce τόπος et glorifier notre Père, qui est dans les cieux<sup>41</sup> ». Un groupe de trois jeunes gens, évidemment des anges, signalent à Daniel, futur stylite, que son ascèse dans l'ancien temple païen est terminée et qu'il doit se mettre en quête du lieu où bâtir sa colonne<sup>42</sup>. C'est un ange qui désigne à Sabas sa grotte au flanc du ravin de Siloam<sup>43</sup>. Si les parents d'Étienne le Jeune qui le conduisent au mont Saint-Auxence sont mus par Dieu, un ange leur montre la route<sup>44</sup>. Quant à Syméon Stylite le Jeune, il a entendu la voix du Christ et se rend au mont Admirable, à cheval. « Arrivé à proximité du sommet de la montagne, le serviteur de Dieu descendit de la monture, fléchit le genou et

36. Vie de Syméon Stylite le Jeune, c. 65, p. 56-57.

37. *Ibid.*, c. 65, p. 56.

38. Vie de Pierre d'Atrôa, c. 9, p. 89.

39. Vie de Daniel le Stylite, c. 24, p. 25-26.

40. Vie de Pierre d'Atrôa, c. 3-4, p. 71-73.

41. Vie de Nicolas de Sion, c. 13, p. 32.

42. Vie de Daniel le Stylite, c. 23, p. 25. C'est cette quête qui donne lieu à la manifestation du Saint-Esprit sous forme de colombe évoquée plus haut.

43. Vie de Sabas, c. 15, p. 97-98.

44. Vie d'Étienne le Jeune, c. 11, p. 101.



pria. Sa prière achevée, il entendit la voix d'une troupe d'anges qui disaient l'*amen* en ce lieu, et ils dressaient une grande croix de pierre. Le saint regarda attentivement et vit la gloire de Dieu qui resplendissait sur le sommet de la montagne ; il sut que c'était l'endroit même qui lui avait été indiqué ; l'esprit réjoui, il s'y rendit avec empressement<sup>45</sup>. »

L'intervention divine peut prendre la forme d'une vision. Nicolas de Sion explique aimer son lieu saint car « la lumière de la sainte Sion a brillé d'abord dans ce τόπος jour et nuit ». Et de rappeler le récit de Sabatios d'Akalissos, à qui le lieu avait été révélé en premier : « Je vis comme une lampe brûlant et une construction monolithe, et toute la montagne brillait comme le soleil<sup>46</sup>. » Jean l'Hésychaste vit depuis un certain temps à l'asile de vieillards d'Eudokias à Jérusalem ; il passe ses nuits à prier et, durant l'une d'elles, il voit un astre de lumière en forme de croix, tandis qu'une voix lui ordonne de le suivre. Ce qu'il fait : l'astre le conduit à la laure de Sabas<sup>47</sup>.

Dieu, Christ, Saint-Esprit, Théotokos, anges, il s'agit en général d'une vision accompagnée ou non de voix. Il arrive que la vision ne soit pas autrement précisée, mais l'inspiration divine est évidente. C'est une vision nocturne qui fournit à Alypios le Stylite la définition du lieu saint qui nous a servi de point de départ, pour le consoler de ne pas parvenir aux Lieux saints<sup>48</sup>. Quatre siècles plus tard, Nikôn le Métanoëite a décidé de construire un οἶκος sacré à Sparte. « Une divine vision venue du ciel lui en avait révélé l'organisation<sup>49</sup> ; saisissant l'occasion, il était sur le point de s'y mettre. Il regarda vers le ciel, y monta par la pensée, fit de l'entreprise un objet de prière et demanda au secours et à l'alliance du ciel que le travail vînt à bonne fin<sup>50</sup>. » L'origine de la vision ne fait donc pas de doute. Cyrille le Philéote a bénéficié lui aussi d'une vision ; « l'endroit où le saint voulait construire son κελλίον, comme lui-même me l'a raconté, était couvert d'épines. Et il y voyait au milieu des épines une colonne dressée. » Cela lui arrive plusieurs fois, mais les autres moines, interrogés, ne voient rien, ce qui indique à Cyrille qu'il s'agit d'un signe miraculeux. « Il construisit avec empressement un petit κελλίον où il entra et, après avoir offert à Dieu ses prières habituelles, il dit : “C'est le lieu (τόπος) de mon repos au siècle des siècles ; là j'habiterai, car je l'ai désiré<sup>51</sup>.” »

La désignation du lieu saint peut être le fait d'un autre saint. C'est Iôannikios qui a désigné à Irène le monastère de Chrysobalanton, même si celle-ci met quelque temps à s'en souvenir ; le saint homme s'est en l'occurrence servi de l'un des dons qui en fait l'interprète privilégié de la volonté divine, son charisme dioratique (διορατικὸν [...] χάρισμα)<sup>52</sup>. L'intercesseur peut être un personnage de moindre envergure, en tout cas pas autrement connu. Ainsi, devenue veuve, Athanasia d'Égine rassemble de pieuses femmes avec qui elle se fait moniale ; « elle

45. Vie de Syméon Stylite le Jeune, c. 66, p. 57.

46. Vie de Nicolas de Sion, c. 11, p. 30.

47. Vie de Jean l'Hésychaste, c. 5, p. 204. Jean n'est certes pas un débutant. Arménien de Nikopolis, il a été titulaire de l'évêché de Colonia, suffragant de la métropole de Sébastè, avant de démissionner pour gagner Jérusalem.

48. Cf. *supra* p. 184 et n. 1.

49. κατασκευή : cela désigne probablement le plan de l'édifice.

50. Vie de Nikôn le Métanoëite, c. 35, p. 114.

51. Vie de Cyrille le Philéote, c. 22.3, p. 107.

52. Vie d'Irène de Chrysobalanton, c. 3, p. 8-10.

menait l'*hésychia* dans un τόπος par l'intervention d'un saint homme ami de la vertu qui avait tonsuré celles-ci<sup>53</sup> ».

Les disciples du saint peuvent aussi jouer un rôle décisif. Nous avons vu Sergios partir découvrir le lieu saint de Daniel le Stylite grâce à l'aide d'une colombe<sup>54</sup>. Les compagnons avec qui Alypios le Stylite cherche un lieu où s'établir tentent en vain de le dissuader de s'installer dans un cimetière<sup>55</sup>. Quant à ceux de Luc le Jeune, excédés de leur retraite sur l'île d'Ampélôn dépourvue de point d'eau, ils se mettent en quête d'un lieu correspondant aux desiderata du saint homme, qui est fort exigeant. Pourtant, ils trouvent : « Tu verras, il ne manque rien de ce que tu désires ; et, en plus, tu nous auras désireux de te servir à tout moment<sup>56</sup>. » Luc accepte : « il aima le lieu comme si Dieu le lui avait indiqué », ce qui confirme bien la norme, à savoir la désignation divine ; ici, ce sont seulement les disciples du saint, mais c'est presque aussi bien. Il s'agit de l'endroit où va s'édifier le monastère encore visible aujourd'hui et où reposera la relique du saint ; mais Luc préfère installer son κελλίον dans un endroit plus retiré encore<sup>57</sup>. Il convient donc, dans le cas de Luc, de bien distinguer son lieu d'ascèse du sanctuaire qui servira de centre au culte du saint ; la Vie nous révèle un double espace sacré, dont un seul aura une vraie postérité, celui qu'avaient indiqué les disciples.

Malgré d'importantes variantes de présentation, les hagiographes sont finalement unanimes à reconnaître ce qui constitue une norme : c'est Dieu qui choisit le lieu saint, quelles que soient les formes par lesquelles il signifie sa décision au saint. Pourtant, il leur arrive de laisser apparaître des critères nettement plus humains : le saint choisit son τόπος, éventuellement après de minutieuses recherches, parce que ce lieu lui plaît.

Ainsi, Hypatios quitte Constantinople en compagnie de ses disciples Timothée et Moschios ; ceux-ci lui ont déclaré qu'ils iront avec lui là où il veut. Le saint homme passe à Chalcédoine et se dirige vers l'est, à la recherche d'une montagne ou d'une grotte. Il trouve le monastère abandonné de Rouphinos. « Beaucoup de gens avaient essayé de s'y établir, mais, à cause du démon, des fondrières de l'hiver et de l'impossibilité de se ravitailler, ils n'avaient pu y rester, car l'endroit était assez isolé. Hypatios vint et apprit qu'un démon y habitait, terrible. Enflammé de foi en Christ, il fit le signe de croix, entra et devint le voisin des saints coryphées des apôtres<sup>58</sup>. » Autrement dit, Hypatios relève le défi, mais le choix vient de lui : s'il va réussir grâce à sa foi en Christ, ce n'est pas celui-ci qui lui a désigné son lieu saint. Le cas d'Alypios le Stylite est assez semblable ; son évêque l'a empêché de s'installer sur une montagne située au sud d'Adrianopolis, qu'il trouvait « belle, fort élevée et à l'écart de tout dérangement<sup>59</sup> », donc un lieu qui lui plaisait et où, de surcroît, aidé par une vision, il a trouvé une source. Le saint recommence à chercher un τόπος à l'écart et éloigné ; il jette son dévolu

53. Vie d'Athanasia d'Égine, c. 3, p. 182.

54. Cf. *supra* p. 189 et n. 39.

55. Vie d'Alypios le Stylite, c. 8, p. 154.

56. Vie de Luc le Jeune, c. 66, p. 197. Luc et ses compagnons s'étaient réfugiés sur l'île d'Ampélôn, peu hospitalière mais qui devait au moins porter des vignes, pour échapper à divers envahisseurs. On a vu *supra* p. 186 quels étaient les desiderata de Luc.

57. *Ibid.*, c. 67, p. 197.

58. Vie d'Hypatios, c. 8, p. 96-100.

59. Vie d'Alypios le Stylite, c. 7, p. 152.

sur une nécropole païenne infestée de démons ; « le soldat du Christ fut le premier à oser y entrer, frappant de stupeur ceux avec qui il circulait à la recherche d'un lieu désert pour s'établir<sup>60</sup> ». Irène de Chrysobalanton a cherché dans toute la ville son lieu d'*hésychia* avant de se rappeler la prédiction de Iôannikios ; par chance, « le monastère se trouvait dans un beau quartier, avec un air tempéré, situé loin des marchés et des autres nuisances<sup>61</sup> ». Quant à Nikôn le Métanoëite, provocateur par vocation, il choisit l'agora de Sparte.

La séduction du lieu n'est donc pas indifférente. L'on a vu comment les disciples de Luc le Jeune vantent les charmes de leur découverte. Naturellement, la séduction est avant tout spirituelle, comme dans le cas du mont Saint-Auxence pour les parents d'Étienne le Jeune et surtout pour l'hagiographe, Étienne le Diaacre : « Pour qui entre par mer dans le golfe de Nicomédie, c'est la montagne de la province de Bithynie en face de Constantinople et elle a tout pour plaire à qui veut être sauvé : beaucoup plus élevée que toutes les collines avoisinantes, froide et sèche et, pour abrégé, je dirai qu'elle touche au ciel<sup>62</sup>. » Théodosios Goudélis, hagiographe de Léontios de Jérusalem, nous explique comment, arrivé en Chypre, son héros « chercha comment partir de là et retourner à l'île de Patmos au monastère de l'Évangéliste vierge, théologien aimé du Christ, pour s'y ranger au nombre des moines qui y vivent, car il avait été séduit par l'endroit (τόπος) et le comportement des moines de l'endroit lorsqu'il s'était trouvé au monastère<sup>63</sup> ». Certes, Léontios a été séduit par l'ascèse qu'on y mène – toutefois la suite va montrer que ce n'est pas vraiment le cas, car il va y mener des ascèses bien plus strictes –, mais d'abord par le τόπος.

Voilà que se révèle un facteur important mais qui n'est pas franchement une surprise. La volonté de démontrer la sainteté du personnage pousse l'hagiographe à faire intervenir Dieu ou encore tel ou tel saint dans le choix du lieu qu'opère son héros. Mais il a du mal à cacher le fond de l'affaire : c'est le saint lui-même qui choisit, il n'en fait qu'à sa tête. On a vu comment, pour Hypatios, le critère déterminant pour s'installer au monastère de Rouphinos, c'est le défi que constituait l'échec des tentatives antérieures de réoccupation du lieu et qu'il entend relever ; lui réussira là où les autres ont échoué, pour la plus grande gloire de Dieu, naturellement. Quand Syméon Stylite le Jeune abandonne le monastère de Jean, il va certes trouver l'assistance du Christ qui lui désigne le mont Admirable et des anges qui lui indiquent l'endroit précis où s'installer. Mais, en définitive, il part de sa seule volonté, pour échapper aux importuns : « Syméon forma le projet, conforme aux vœux de la Providence, d'abandonner l'endroit où il était et d'habiter sur la grande montagne voisine<sup>64</sup>. » Autrement dit : toujours plus haut ! Et le projet est bien le sien propre même si, par chance, c'est aussi celui de la Providence. De même, si Étienne le Jeune n'a pas choisi le mont Saint-Auxence où ses parents l'ont déposé enfant, il résout de s'enfermer dans la grotte d'Auxence

60. *Ibid.*, c. 8, p. 153.

61. Vie d'Irène de Chrysobalanton, c. 4, p. 12.

62. Vie d'Étienne le Jeune, c. 11, p. 102.

63. Vie de Léontios de Jérusalem, c. 17, p. 52. On notera au passage que Léontios avait découvert le monastère de Patmos parce que des vents contraires avaient contraint le jeune homme et son maître à y faire relâche ; aucune intervention divine n'est alors mentionnée : *ibid.*, p. 50.

64. Vie de Syméon Stylite le Jeune, c. 65, p. 56.

et de ses successeurs<sup>65</sup> ; à 41 ans, il monte de sa propre volonté se construire un κελλίον minuscule au sommet du mont<sup>66</sup>. Même décision parfaitement volontaire quand Athanasia d'Égine abandonne ses compagnes pour partir vers une montagne complètement isolée<sup>67</sup>. Lorsque Cyrille le Philéote a bâti son κελλίον, il déclare : « C'est le lieu de mon repos au siècle des siècles ; là j'habiterai, car je l'ai désiré<sup>68</sup>. » Et quand Léontios se sépare en Chypre du métropolite de Tibériade, son maître, « trouvant le moment opportun, il partit pour Patmos de toute sa volonté avec toute son ardeur » ; par décence, l'hagiographe ajoute que cette ardeur est inspirée par Dieu<sup>69</sup>.

En choisissant, de lui-même ou poussé par une force divine ou humaine extérieure, le lieu de sa sanctification, le saint ne vise pas forcément cet unique objectif et des considérations complémentaires interviennent dans le choix. Dans les premiers siècles, ce dernier participe de la lutte contre le paganisme, toujours lié aux démons. Encore confronté à un paganisme bien vivant, Théodoret de Cyr, dans son *Histoire Philothée*, met en scène ces deux phénomènes conjoints dans l'histoire de Maron, qui choisit de vivre à ciel ouvert et va dresser sa tente sur « un sommet que jadis les païens avaient en honneur, consacrant à Dieu le lieu saint que les démons y possédaient<sup>70</sup> ». Même schéma pour Thalélaïos, qui s'arrête à vingt stades de Gabala<sup>71</sup> – charmante petite cité – sur une hauteur où se trouvait un temple, dont Théodoret voudrait faire croire qu'il n'est plus en activité, christianisation oblige ; mais l'auteur admet que les païens continuent à y pratiquer des sacrifices pour apaiser par un culte les démons qui y logent et s'attaquent aux hommes et bêtes. Thalélaïos y dresse sa cabane et met en fuite les démons<sup>72</sup>. De la même façon, Daniel, futur stylite, s'établit d'abord dans un temple païen abandonné situé à proximité de l'église Saint-Michel d'Anaplous et il s'approprie cet espace aux dépens des démons ; mais le temple d'Anaplous n'est plus en activité, ce qui aurait été surprenant au milieu du V<sup>e</sup> siècle à 15 km de la capitale<sup>73</sup>. Dans ces trois cas, il s'agit donc bien de la transformation d'un espace sacré païen en espace sacré chrétien et, pour les moines de Syrie, en lieu saint.

Cette transformation ne se limite pas aux temples ; avec Alypios, il s'agit d'une nécropole. Contraint par la volonté de son évêque de chercher un endroit aisément accessible à ses futurs disciples, « il voit près de la ville un endroit désert plein de tombes très anciennes ; à l'intérieur se cache un essaim nombreux d'esprits invisibles ». Malgré les objurgations de ses compagnons qui finissent par s'enfuir, Alypios s'installe sur une colonne surmontée d'un taureau-lion qu'il fait tomber et remplace par une icône du Christ et une croix. Ce choix est validé par

65. Vie d'Étienne le Jeune, c. 17, p. 108.

66. *Ibid.*, c. 20, p. 112.

67. Cf. *supra*, p. 185 et n. 6.

68. Vie de Cyrille le Philéote, c. 22.3, p. 107.

69. Vie de Léontios de Jérusalem, c. 17, p. 52.

70. THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, XVI, c. 1, t. 2, p. 8. Théodoret raconte l'histoire de Maron une seconde fois dans le chapitre consacré à Jacques (*ibid.*, XXI, c. 3, t. 2, p. 72) : « Maron avait en effet choisi comme clôture le temple consacré à l'antique erreur et il s'était dressé une tente en peaux couvertes de poils. »

71. Gebelé (Jablah), à 30 km au sud de Lattaquié.

72. *Ibid.*, XXVIII, p. 224-226.

73. Vie de Daniel le Stylite, c. 14, p. 114 ; sur la sacralisation de l'espace païen, cf. KAPLAN, *L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite*.



une vision, comme nous l'avons vu plus haut<sup>74</sup>. L'hagiographe est donc bien conscient du phénomène qu'il décrit en termes choisis : Alypios transforme la nécropole païenne hors les murs, lieu démoniaque, en lieu saint.

La lutte contre les démons et la victoire annoncée du saint qui s'approprie en le sanctifiant l'espace des forces infernales, faisant de l'enfer un paradis, ne se limite pas à la conquête d'espaces païens, demeures naturelles, si l'on peut dire, des démons. Le monastère de Rouphinos qu'Hypatios va s'approprier, abandonné par les moines égyptiens retournés chez eux à la mort du fondateur, « restait désert, [...] ne ressemblait plus à un monastère, mais au contraire un démon était venu y habiter. Beaucoup de gens avaient essayé de s'y établir, mais à cause du démon, des fondrières de l'hiver et de l'impossibilité de se ravitailler, ils n'avaient pu y rester. Car l'endroit était assez isolé<sup>75</sup>. Hypatios vint et apprit qu'un démon y habitait, terrible. Enflammé de foi en Christ, il fit le signe de croix, pria et entra, et devint le voisin des saints coryphées des apôtres<sup>76</sup>. » Hypatios reprend donc au démon, pour le rendre à sa destination d'origine et en faire son lieu saint, un monastère en ruine.

Dans le cas de Nikôn le Métanoëite, la victoire sur les démons se produit au beau milieu de la construction de l'église et du monastère fondés par le saint sur l'agora de Sparte. Conformément aux instructions du saint homme, les ouvriers creusent les fondations et butent sur une énorme pierre qu'ils ne peuvent bouger par leur seule force, mais que l'intervention du saint rend légère comme une feuille ; « quand elle eut été enlevée, les démons qui hantaient l'endroit au grand dam des habitants (contre l'avis desquels, je pense, il avait ordonné de construire l'église à cet endroit<sup>77</sup>) jaillirent des fondations sous forme de guêpes ». Le saint guérit les piqûres et chasse les guêpes<sup>78</sup>. La libération de démons par creusement d'un fossé lors de l'édification d'un bâtiment est d'une grande banalité ; ici, la victoire sur les forces diaboliques correspond à la délimitation par Nikôn de son espace sacré, à la création d'un lieu saint.

Si l'on revient un instant sur l'histoire de Daniel le Stylite, l'on constatera toutefois que, contrairement aux autres saints cités, comme Hypatios ou Alypios, qui s'installent à l'endroit même d'où ils ont chassé les démons et dont ils ont fait leur territoire, Daniel ne dresse pas sa colonne, comme il aurait pu le faire, à l'intérieur de ce temple qui se serait par la suite transformé en monastère. Une vision concordante dont bénéficient et Daniel et Sergios, celui qui a apporté à Daniel la cuculle de Syméon Stylite, a signifié que le temps de l'ascèse dans le

74. Cf. *supra*, p. 184-185 et n. 2.

75. Kallinikos, l'hagiographe, est embarrassé pour expliquer la désertion, longue à son échelle, d'un monastère de si illustre fondation et peut-être aussi la réappropriation sauvage par son héros ; le démon ne suffit pas, et il lui faut alléguer des explications intenables, sur les fondrières de l'hiver, qui ne sont pas pires que dans les autres zones proches de Constantinople, et de fantaisistes difficultés de ravitaillement. Sur la localisation de ce monastère, cf. R. JANIN, *Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, t. 2 : *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris 1975, p. 38-40.

76. Vie d'Hypatios, c. 8, p. 100.

77. Contrairement à la tradition hagiographique la mieux établie, l'auteur de la Vie de Nikôn dissimule à peine les violents conflits entre Nikôn, qui, comme nous allons le voir, s'approprie l'espace entier de la cité, et maints Lacédémoniens, qui tentent de résister à la tyrannie du saint homme, entendent continuer leur commerce ou jouer au polo sur le terrain de sport.

78. Vie de Nikôn le Métanoëite, c. 137, p. 124.

temple était révolu. Daniel envoie donc Sergios sur les hauteurs dominant le temple « pour se rendre compte de l'endroit (τόπος) où l'on devait dresser la colonne<sup>79</sup> » ; c'est alors que se produit l'épisode de la colombe. Mais les choses ne sont pas simples : si le temple abandonné n'était la propriété de personne, si personne ne revendiquait un endroit où nul ne voulait vivre, il n'en va pas de même du lieu désigné pour l'édification de la colonne. Examinons comment Daniel va s'approprier son lieu saint.

Quand les hommes du silencieux Markos ont dressé la colonne que ce dignitaire offre, il reste à la faire surmonter d'une plate-forme, en l'occurrence une cuve que les disciples de Daniel se procureront à Constantinople ; il convient donc de prendre les mesures. Le frère envoyé pour ce faire se heurte aux gardiens des vignes d'un champ voisin appartenant à un haut dignitaire, Gélánios, intendant de la table impériale ; par la suite, ceux-ci tentent d'abattre la colonne. Daniel parvient toutefois à y monter. Les paysans vont donc rapporter la chose à Gélánios, « propriétaire des lieux (κυρίος τῶν τόπων) ». Furieux, Gélánios va se plaindre à l'empereur Léon I<sup>er</sup> et au patriarche Gennadios. Léon ne répond rien. « Quant à l'archevêque, il lui dit : “Tu es le maître de ces lieux (ὡς δεσπότης τῶν τόπων), fais-le donc descendre. Où qu'il ait été, il y était à tort et non de mon fait.” » Gélánios n'est donc pas décidé à se laisser déposséder et monte vers la colonne avec une véritable troupe. Malgré la grêle qui s'abat sur ses vignes prêtes pour la vendange, Gélánios insiste : « Qui t'a permis de t'installer dans les lieux qui m'appartiennent (εἰς τοὺς ἑμοὶ διαφέροντας τόπους) ? N'étais-tu pas mieux dans le temple ? Mais puisque tu t'es moqué de moi qui suis le propriétaire du lieu (τοῦ δεσπόζοντος τοῦ τόπου) et que tu n'as tenu compte ni de l'empereur, ni de l'archevêque, sache que j'ai reçu d'eux permission de te faire descendre », ce qui, nous l'avons vu, n'est pas exact. Mais les compagnons de Gélánios refusent d'obtempérer et de contraindre Daniel : « L'empereur est pieux et cet homme est orthodoxe<sup>80</sup>, et d'ailleurs ce τόπος est séparé de ton champ (ἀγρός). » Pour ne pas perdre la face, Gélánios négocie : Daniel fait semblant de descendre et Gélánios le fait remonter<sup>81</sup>. Daniel obtient l'usage du terrain convoité, mais Gélánios reste celui à qui les lieux continuent à appartenir (ᾧτινι καὶ οἱ τόποι διαφέρουσιν), ce dont il excipe pour offrir à Daniel sa seconde colonne<sup>82</sup>.

L'appropriation de l'espace est moins nettement expliquée dans le cas de Nikôn le Métanoëite, mais tout aussi réelle. Une divine vision lui a révélé les plans de l'édifice, mais l'hagiographe ne précise pas si elle lui a indiqué le lieu où cet édifice doit prendre place : ce n'est donc pas le cas. Nikôn opère alors un véritable coup de force, suivant la méthode du fait accompli dont il est un spécialiste.

79. Vie de Daniel le Stylite, c. 23-24, p. 25.

80. La question de l'orthodoxie des différents empereurs que sert Daniel le Stylite et qui se servent de lui est une question difficile, qui méritera une étude particulière. En tout état de cause, l'orthodoxie de Daniel s'est trouvée contestée au début de son ascèse du simple fait qu'il était syrien d'origine et de langue.

81. *Ibid.*, c. 24-28, p. 24-28.

82. *Ibid.*, c. 32, p. 35. On remarquera au passage que Gélánios et ses paysans gardent le sens des réalités ; on ne sait ce qui se serait passé si Daniel avait jeté son dévolu sur un champ cultivé. Mais ce n'est pas le cas, et la situation que va créer l'afflux prévisible de pèlerins restera supportable pour l'entrepreneur de vignoble, grâce à la séparation d'avec les terres cultivées. Il pourra même espérer vendre son vin ou, en saison, ses raisins frais dont les habitants de Constantinople, qui forment le gros des visiteurs, sont si friands.

Il convoque le peuple dans la cathédrale, s'assure de son soutien, puis propose à l'évêque de se rendre en procession à l'agora, un endroit qui était peu fait pour la tranquillité monastique et d'une utilité civique évidente. Arrivé à l'agora, il pose les pierres qu'il y avait lui-même transportées puis dit aux fidèles : « C'est là, mes enfants, ce qui a été décidé par Dieu, selon ce qui a été révélé à ma misérable personne. » L'interprétation de la vision est abusive, mais les Lacédémoniens se laissent faire<sup>83</sup>. Par la suite, Nikôn se rue hors du monastère pour arrêter les joueurs de polo du terrain voisin dont les cris sportifs troublent la sainte hymnodie : le saint homme se précipite sur eux, le verbe acerbe et le geste menaçant. Frappé de paralysie, le stratège Georges, qui conduisait les joueurs, doit venir à repentance<sup>84</sup>. L'on voit bien que c'est ainsi tout l'espace de l'agora que Nikôn, souvent opposé au commerce et par ailleurs violemment antisémite, tente de s'approprier.

Les rapports de Nikôn avec la ville de Lacédémone conduisent à s'interroger sur le périmètre du lieu saint dans ce cas. C'est déjà le cas avec Syméon Salos. Syméon arrive à Émèse en provenance de Jérusalem, mais ne s'y installe pas dans un lieu précis. Léontios de Néapolis entre directement dans le récit des facéties du *salos* sans même préciser où il habite. Au contraire, il le fait entrer absolument partout et opérer auprès de gens de toute condition : c'est toute la cité d'Émèse, à la fois dans son étendue géographique et dans son étendue sociale, du marginal à l'aristocrate, qui constitue l'espace sacré de Syméon. Lorsque deux moines en dispute à propos d'Origène demandent où ils peuvent trouver Syméon, on ne leur indique aucun lieu précis ; il peut se trouver n'importe où dans la ville<sup>85</sup>. On peut le rencontrer aux portes de la ville<sup>86</sup> ou même en dehors<sup>87</sup>. Il a bien une petite cahute couverte de fagots, mais c'est un anti-lieu-saint, puisque personne ne sait où se trouve ce « lieu caché » (τόπος κρύπτος), sauf le diacre Jean<sup>88</sup>. De là, il sort pour faire le *salos* à travers la ville ; les habitants d'Émèse s'inquiètent de lui lorsqu'ils ne l'ont pas vu depuis deux jours, avec quelque raison, puisqu'il est mort. On se rend alors à la cabane, mais la dépouille a disparu<sup>89</sup>. C'est donc bien la cité d'Émèse dans son ensemble qui constitue le lieu saint de Syméon. La cahute ne constitue pas un espace sacré comme maints *kellia* d'ascète.

Mis à part son tic de branler du chef et de crier à tout moment « repentez-vous », ce à quoi il doit d'être connu sous le nom de Nikôn le Métanoëite, le saint homme du X<sup>e</sup> siècle n'est nullement un *salos*. Au contraire, on l'a vu, il a bien les pieds sur terre et mène les opérations avec un réalisme de tous les instants. Pourtant, et même si Nikôn a clairement délimité un espace sacré pour la construction de son église, nous retrouvons ici un cas d'appropriation de la cité dans son ensemble. Dès le départ, pour consentir à arrêter l'épidémie qui frappe

83. Vie de Nikôn le Métanoëite, c. 35, p. 114-118.

84. *Ibid.*, c. 39, p. 136-138.

85. Vie de Syméon Salos, c. 19, p. 153.

86. C'est le cas du marchand renvoyé par le *boskos* Jean à Syméon : *ibid.*, c. 24, p. 159.

87. C'est le cas des dix dévotes à qui Syméon fait abandonner le cirque grâce à une multiplication de pains : *ibid.*, c. 35, p. 163-164.

88. *Ibid.*, c. 29, p. 160.

89. *Ibid.*, c. 41, p. 168. Sur la disparition de la relique dans le cas du *salos*, cf. M. KAPLAN, De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du V<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, *Les reliques : objets, cultes, symboles*, éd. É. BOZÓKY, A.-M. HELVÉTIUS, Turnhout 1999, p. 21.

la cité et à y passer le reste de sa vie, Nikôn obtient la soumission de l'ensemble de la cité qui défère à ses ordres, à savoir chasser les juifs<sup>90</sup>. Pour implanter son monastère, il choisit l'agora, lieu public de la cité par excellence. Il réunit l'ensemble de la cité dans la cathédrale pour obtenir que tous, riches et pauvres, selon leurs moyens, participent à la construction. Clairement, il supprime l'évêque<sup>91</sup> : il a fait de la cité de Lacédémone son espace propre.

Pour autant, même Nikôn ne peut totalement négliger l'ordinaire ecclésiastique : le lieu saint continue à nécessiter la consécration épiscopale. Le récit de l'invention de son lieu saint par Alypios le Stylite est significatif à cet égard. Alypios avait repéré un lieu élevé sur une montagne au sud d'Adrianopolis ; il y a même creusé profond à la *dikella* et avec l'encouragement d'une vision pour y trouver une source. L'affaire semble donc conclue et le saint homme avoir trouvé son lieu d'ascèse, avec le soutien d'une divine intervention. Mais l'évêque s'y oppose, fait boucher la source et enjoint à Alypios, qui se plie à ses injonctions, de chercher un endroit plus accessible. Alypios ne peut donc se passer de l'approbation de son évêque<sup>92</sup>. L'on a vu comment Luc le Stylite, à qui Dieu a désigné la colonne des propriétés d'Eutrope, se rend respectueusement auprès du métropolite de Chalcédoine, dont l'hagiographe fait au passage un vif éloge, pour demander l'autorisation de monter sur la colonne. « Tombant à ses pieds, il fait sa demande à cette âme dévote, à cet esprit plein de sympathie pour tous. Celui-ci accueille aussitôt sa demande avec bienveillance. Ayant reçu sur lui de ce très saint père les prières convenant à la circonstance et les paroles de consécration appropriées, usant d'une échelle, il monta d'un pas résolu et d'une âme en fête sur la colonne. » Il ne manque que la présence du métropolite à cette dernière étape<sup>93</sup>.

Quant à Nikôn, il se montre beaucoup plus directif avec le métropolite Théopemptos, dont l'hagiographe vante également les mérites – et il lui en fallait de grands pour supporter les frasques de Nikôn. Celui-ci l'invite à conduire avec lui la procession du peuple de la cathédrale à l'agora où il entend édifier son monastère ; Théopemptos n'a pas vraiment le choix<sup>94</sup>. Une fois l'édifice terminé, « il ne manquait au sanctuaire que la consécration sanctificatrice. Le saint y apporta le zèle le plus bouillant, prépara tout ce qu'il fallait pour la consécration, puis il se rendit lui-même auprès de l'évêque de la région qui aimait Dieu, dont le récit a parlé plus haut. Il lui demanda de se rendre au sanctuaire pour accomplir les rites de la consécration selon les règles et décrets ecclésiastiques. » *Volens, nolens*, Théopemptos s'exécute<sup>95</sup>.

90. Vie de Nikôn le Métanoëite, c. 33, p. 112. On remarquera au passage que les citoyens de la cité lui ont demandé de venir faire cesser l'épidémie, pas forcément de rester définitivement parmi eux ; Nikôn en profite pour s'approprier la ville.

91. Sur les rapports de l'évêque et du moine et l'exemple de Nikôn, cf. M. KAPLAN, Les moines et le clergé séculier à Byzance, V<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, éd. J.-L. LEMAÎTRE, M. DMITRIEV, P. GONNEAU, Genève 1996, p. 303-304.

92. Vie d'Alypios le Stylite, c. 7-8, p. 152-153.

93. Vie de Luc le Stylite, c. 11, p. 206.

94. *Loc. cit. supra* n. 82.

95. Vie de Nikôn le Métanoëite, c. 38, p. 132.



Toutefois, malgré le ton général de la Vie de Nikôn, ce dernier ne peut se passer de consécration épiscopale, pas plus que Luc le Stylite ne pouvait se passer de l'approbation du métropolite pour monter sur sa colonne située dans un monastère qui relevait visiblement de l'autorité épiscopale. On comprend bien que les hagiographes veulent généralement attribuer à l'intervention divine le choix et la désignation du lieu saint, car l'identification est presque parfaite entre le saint et son espace sacré, phénomène particulièrement abouti avec la colonne du stylite ; le saint est l'élu de Dieu et tout ce qui l'entoure doit répondre au même critère, à commencer par le choix d'un lieu qui, la plupart du temps, survit au saint et devient le centre d'un pèlerinage essentiel au sanctuaire et donc à l'hagiographe qui en est souvent issu ou bien qui écrit sur commande des desservants. Cela ne saurait cacher que les saints choisissent eux-mêmes leur *topos*, sur la base de critères qui ne sont pas forcément exclusivement spirituels<sup>96</sup> ou bien qui sont la conséquence ultime de la conception qu'ils se font de leur ascèse. Élus de Dieu ou non, les saints ne peuvent complètement s'affranchir des règles établies, notamment l'intervention de la hiérarchie ecclésiastique ; les sanctuaires qu'ils édifient ne diffèrent pas tellement des autres. Dieu propose et l'homme dispose.

Michel Kaplan  
(Université Paris I)

96. Deux exemples illustreront ce propos. Luc le Stylite a édifié sa première colonne sur les propriétés familiales ; Cyrille le Philéote entre finalement au monastère fondé par son frère à partir d'une église en ruine appartenant à sa famille et sur les *stichoi* cadastraux patrimoniaux. Le choix du lieu saint s'impose à Luc comme à Cyrille.

# L'ESPACE ET LE SACRÉ DANS LA VIE DE DANIEL LE STYLITE\*

Michel KAPLAN

J.-P. Sodini nous a fait découvrir, preuves archéologiques en mains, l'organisation de l'espace sacré autour de la colonne du fondateur du genre, Syméon l'Ancien, mort en 459<sup>1</sup>. Dès 460, dans la banlieue de Constantinople, un de ses disciples monte à son tour sur une colonne. Au milieu du XII<sup>e</sup> siècle encore, Léontios, futur patriarche de Jérusalem, alors économe de Saint-Jean-le-Théologien à Patmos, envisage de monter sur cette même colonne et pour cela négocie avec les desservants<sup>2</sup>. En 1200, au témoignage d'Antoine de Novgorod, la relique est toujours visible *in situ*. C'est dire la postérité de la colonne de Daniel, paysan syriaque venu de son village de haute Mésopotamie faire à Constantinople une fortune toute spirituelle.

Pour cette étude, nous nous appuierons d'abord sur la Vie de Daniel, en en croisant les enseignements avec les Vies d'Alypios, stylite d'Honorade au tournant du VI<sup>e</sup> et du VII<sup>e</sup> siècle, et de Luc, stylite sur la colonne d'Eutrope, près de

\* Principales sources utilisées :

H. DELEHAYE, *Synaxarium Constantinopolitanum. Acta Sanctorum, Propylæum Novembris*, Bruxelles 1902.

Vie d'Alypios le Stylite, éd. H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Bruxelles 1923 (Subsidia Hagiographica 14), p. 148-169 (Vie ancienne, BHG 65, citée VAS) ; p. 170-187 (Vie métaphrastique, BHG 64) ; p. 188-194 (Éloge par Néophytos le Reclus, BHG 66) ; éloge par Antoine de Sainte-Sophie (BHG 66d), éd. F. HALKIN, *Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou*, Bruxelles 1963 (Subsidia Hagiographica 38), p. 166-208.

Vie de Daniel le Stylite, éd. H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, p. 1-94 (Vie ancienne, BHG 489, citée VDS) ; p. 95-103 (Vie abrégée, BHG 490e) ; p. 104-147 (Vie métaphrastique, BHG 490).

Vie de Léontios de Jérusalem (BHG 985), éd. D. TSOUGARAKIS, *The Life of Leontios, Patriarch of Jerusalem, Text, Translation, Commentary*, Leyde 1993 (The Medieval Mediterranean 2).

Vie de Luc le Stylite (BHG 2239), éd. H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, p. 195-237 (citée VLS).

Vie de Syméon Stylite le Jeune (BHG 1689), éd. P. VAN DEN VEN, *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, Bruxelles 1962 (Subsidia Hagiographica 32,I).

1. *Infra*, p. 251-262.

2. Vie de Léontios de Jérusalem, c. 37-38, p. 74

Chalcédoine, au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, autre saint de banlieue<sup>3</sup>. Nous utiliserons accessoirement la Vie de Syméon Stylite le Jeune<sup>4</sup>.

Présentons d'abord le dossier hagiographique.

S'agissant de Daniel, nous possédons :

- une Vie ancienne (BHG 489) écrite par un contemporain dont H. Delehay a utilisé quatre manuscrits des <sup>x</sup><sup>e</sup>-<sup>xii</sup><sup>e</sup> siècles qui proviennent vraisemblablement de deux recensions différentes d'origine, l'éditeur nous donnant les deux versions quand elles diffèrent par trop ;

- une version abrégée (BHG 490e), prémétaphrastique, mais indatable, dont l'unique manuscrit relève du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, qui suit fidèlement la Vie originelle et sert de modèle à certains synaxaires ;

- une version de Syméon Métaphraste (BHG 490) qui suit plus librement la Vie ancienne ;

- les notices des synaxaires.

S'agissant d'Alypius, nous possédons :

- une Vie ancienne (BHG 65) écrite par un disciple du saint, dans l'entourage de la colonne, dont H. Delehay a utilisé trois manuscrits des <sup>x</sup><sup>e</sup>-<sup>x</sup><sup>e</sup> siècles ;

- un éloge par Antoine (BHG 66d), moine et prêtre de Sainte-Sophie, qui figure dans un ménologe prémétaphrastique et s'inspire à la fois de la Vie ancienne et d'une version intermédiaire dont s'est également servi le métaphraste ;

- une version métaphrastique (BHG 64), qui obéit à la même méthode de composition que pour Daniel ;

- un *egkomion* de Néophytos le Reclus (BHG 66), inspiré par la Vie ancienne ou un abrégé ;

- une courte notice dans le synaxaire de Constantinople, col. 257-258.

S'agissant de Luc le Stylite :

- une Vie (BHG 2239) connue par un unique manuscrit (Par. Gr. 1458 du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle), écrite peu après la mort du saint le 11 décembre 979 par un familier, sans doute un moine de Saint-Bassianos où la relique du saint a été transportée ;

3. Sur les saints de la banlieue de Constantinople, cf. M. KAPLAN, L'Hinterland religieux de Constantinople : moines et saints de banlieue d'après l'hagiographie, 27<sup>th</sup> *Spring Symposium of Byzantine Studies*, éd. C. MANGO, G. DAGRON, Londres 1995, p. 191-205.

4. Nous laissons donc de côté le stylisme syrien en faveur de celui qui se développe à proximité de la capitale et en Asie Mineure, loin du lieu d'origine. Nous nous réservons de traiter ultérieurement du problème de l'espace sacré tel que les vies des deux Syméon nous permettraient de l'aborder. De plus, dans le cas des Syriens, nous pouvons confronter les textes et l'archéologie, ce qui n'est pas le cas pour Daniel, Alypius et Luc. Nous avons de même écarté provisoirement la Vie de Lazare le Galésiot (BHG 979), éd. H. DELEHAYE, *AASS Novembris* III, Bruxelles 1910, p. 502-588, à la tête d'un système complexe englobant plusieurs monastères au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, ce qui change en partie la problématique en rompant l'unité de lieu que nous trouvons dans les autres Vies. La question du type de sainteté qu'illustrent les stylites a été brillamment illustrée, en se fondant sur les Vies que nous venons d'évoquer, par J.-M. SANSTERRE, Les saints stylites du <sup>v</sup><sup>e</sup> au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, permanence et évolution d'un type de sainteté, *Sainteté et martyre dans les religions du Livre*, éd. J. MARX, Bruxelles 1989 (= *Problèmes d'histoire du christianisme* 19), p. 33-45, où l'on trouvera la bibliographie antérieure, qui ne s'est guère enrichie depuis. Sauf pour les rapports aux monastères qui jouxtent la colonne du saint, l'auteur ne s'est pas penché sur le problème de l'espace. Sur Syméon Stylite le Jeune, voir en dernier lieu la judicieuse étude de V. DÉROCHE, Quelques interrogations à propos de la Vie de Syméon Stylite le Jeune, *Eranos* 94, 1996, p. 65-83.

- les notices des synaxaires au 11 décembre, col. 299-302.

Notre étude repose donc pour l'essentiel sur des Vies de bonne qualité qui traduisent la sensibilité et notamment la perception de l'espace qu'ont les contemporains de nos personnages.

Daniel est né en 409 dans une famille de langue syriaque à Mératha (les Cavernes), petite *kômè* de Comagène située dans le ressort de la cité de Samosate. À cinq ans, ses parents le présentent à un monastère proche du village ; les moines le nomment Daniel mais le renvoient. À 12 ans, il parvient à entrer dans un monastère situé à 10 milles de Mératha ; il va y séjourner 25 ans, jusqu'en 446 ; son higoumène l'emmène en voyage à Antioche ; le groupe passe au *koinobion* de Télanissos, proche de la *mandra* de Syméon Stylite, alors objet de controverse entre les moines syriens et ceux de Mésopotamie, défavorables à ce type d'ascèse ; malgré cela, Daniel va voir Syméon, monte à l'échelle et reçoit la bénédiction du stylite. En 446, il devient higoumène de son monastère, mais le quitte aussitôt. En route pour les Lieux saints, il passe deux semaines dans la *mandra* de Syméon. Averti par deux visions, il abandonne la direction de l'ancienne Jérusalem pour la nouvelle, Constantinople ; il y passe cinq ans avant d'arriver en 451 à Saint-Michel d'Anaplous. Il s'enferme alors en reclus dans un ancien temple, peuplé de démons, qui, situé à proximité de cette église, domine le Bosphore ; devenu célèbre, il excite la jalousie des clercs de Saint-Michel qui l'accusent vainement auprès du patriarche Anatolios d'être monophysite, ce dont sa langue syriaque (il ne comprend alors que celle-ci) le fait facilement accuser.

En 460, peu après la mort de Syméon, celui-ci lui apparaît et lui ordonne de l'imiter ; puis le moine Sergios lui remet la cuculle de Syméon dont Léon I<sup>er</sup> n'a pas voulu. Daniel occupe sans titre, sur la hauteur au-dessus d'Anaplous, un terrain appartenant au *castrensis* Gélianos, préposé à la Table Impériale, qui tente en vain de s'y opposer ; il finit par admettre la présence du saint et lui faire construire une seconde colonne, plus haute que les misérables 3,50 m de la première. Dans les années qui suivent, et avant 465, Daniel commence à recevoir des visites illustres, dont l'ex-consul Cyrus et l'impératrice Eudoxia II ; grâce aux prières du saint homme, Léon I<sup>er</sup> obtient un fils<sup>5</sup> et fait commencer l'édification de la troisième et dernière colonne, double. Daniel prédit l'incendie du 2 au 6 septembre 465 et l'empereur enjoint au patriarche Gennadios de l'ordonner prêtre. Après l'incendie, Léon I<sup>er</sup> fait construire un palais à proximité de l'église Saint-Michel et commence à lui amener systématiquement ses hôtes de marque ; Daniel sert ainsi d'arbitre entre l'empereur et le roi des Lazes, Goubazios.

Daniel rassure l'empereur sur l'issue d'une attaque de Genséric sur Alexandrie ; en échange du transfert de la relique de Syméon, Daniel accepte de faire construire un monastère « pour les frères et les hôtes » (τὸ μοναστήριον τῶν ἀδελφῶν καὶ τῶν ξένων), donc comprenant un *xénodocheion*, à l'opposé du *martyrion* de Syméon Stylite par rapport à la colonne. Daniel a annoncé l'usurpation de Basiliskos contre Zénon et Ariadnè ; Basiliskos au pouvoir (475) prend des mesures monophysites et Daniel lui refuse sa bénédiction ; au contraire, il prend la tête d'une manifestation qui force Basiliskos à renoncer à ces mesures avant de perdre le pouvoir (476). Le récit devient alors moins détaillé ; Daniel fait des

5. Cf. G. DAGRON, Le fils de Léon I<sup>er</sup> (463), Témoignages concordants de l'hagiographie et de l'astrologie, *AB* 100, 1982, p. 271-275.



miracles ; il annonce la mort de Zénon et l'avènement d'Anastase (491) qui épouse Ariadnè et reprend la tradition de bienveillance envers Daniel. Celui-ci ayant annoncé sa mort prochaine et refusé le tombeau de marbre et de métal brillant envoyé par l'empereur, la foule envahit la *mandra*, le patriarche Euphémios arrive et la mort se produit en public le samedi 11 décembre 493 ; on montre alors la dépouille du saint au peuple en la faisant tourner sur une planche avant de la faire descendre dans un cercueil de plomb par un escalier en spirale jusque dans l'oratoire du monastère où il est enseveli sous trois autres reliques.

Nous résumerons plus rapidement les deux autres vies, qui nous servent surtout de point de comparaison.

Alypios, qui mourut à 99 ans sous le règne d'Héraclius (610-641), est donc né entre 511 et 542 à Adrianopolis de Paphlagonie ; très tôt orphelin de père, sa mère le confie à l'évêque qui assure son éducation ; il devient diacre et économe de la cathédrale. Il tente vainement de s'enfuir en Orient, mais l'évêque le rattrape à Euchaïta. Il cherche alors son lieu d'ascèse et le trouve dans une nécropole païenne d'où il entreprend de chasser les démons. Lors d'un voyage à Constantinople avec son évêque, à Chalcédoine, il a une vision de sainte Euphémie à qui il construira un oratoire. Il vit en reclus, mais les disciples affluent ; il monte alors sur sa colonne, sur une plate-forme en planches surmontée d'un toit, où il ne peut ni se coucher ni s'asseoir. Plus tard, il fait tomber le toit. Sa mère s'établit à proximité de la colonne ; puis se créent un monastère de femmes et un monastère d'hommes. Il reste ainsi 67 ans, dont 14 hémiplégique. À sa mort, on eut du mal à le soustraire à la dévotion populaire.

Né en 879 dans une famille de stratiotes aisés du village d'Attyokômè dans le thème des Anatoliques, Luc participe à la guerre contre les Bulgares dès l'âge de 18 ans, notamment à la déroute de Bulgarophygon (897) ; il entend parler de stylites par d'autres soldats ; il aurait été ordonné prêtre à 24 ans (903) durant son service. Il distribue ses ressources aux pauvres, par exemple les 100 nomismata destinés à acheter l'évêché de Sébaste. Il quitte sa famille et le service pour se retirer à l'Olympe dans la laure Saint-Zacharie (926-929). Pour échapper à la tentation de la vaine gloire, il se fait durant deux ans porcher dans le village de Lagainè (929). Revenu dans son pays, il passe deux ans en reclus dans une grotte, repoussant les démons. Il bâtit une colonne de 12 coudées près de l'oratoire de Dèmètrios sur les propriétés paternelles. Au bout de 3 ans, une voix lui ordonne de se rendre près de Chalcédoine, à Eutrope ; avec l'assentiment de l'évêque Michel, il monte le 11 décembre 935 sur la colonne qui s'y trouvait. Le récit s'arrête alors au bénéfice d'une longue série de miracles pour reprendre avec la mort du saint, le jeudi 11 décembre 979, et le transfert de ses cendres au monastère de Saint-Bassianos dont il est le nouveau fondateur.

Le stylisme est une activité sérieuse ; il apparaît toujours comme le stade suprême d'une vie ascétique, car le stylite ne descend plus de sa colonne que de façon tout à fait exceptionnelle et la mort du saint sur sa colonne constitue pour l'hagiographe un élément de choix et le point fort du récit<sup>6</sup>. À cet égard, la Vie

6. Cf. B. FLUSIN, Syméon et les philologues ou la mort du stylite, *Les saints et leur sanctuaire à Byzance, textes, images et monuments*, éd. C. JOLIVET-LÉVY, M. KAPLAN, J.-P. SODINI, Paris 1993 (Byzantina Sorbonensia 11), p. 1-23.

de Syméon Stylite le Jeune constitue une exception, car Syméon monte sur une colonne dès sa première rencontre avec un saint moine, qui est un stylite, et à l'âge de 7 ans. Daniel ne l'imité qu'à l'âge de 51 ans, alors qu'il est moine depuis ses 12 ans. Certes, sa vocation de stylite vient de ses deux visites à Syméon l'Ancien ; mais il n'accède à cette distribution de l'espace caractéristique du stylite qu'après un long itinéraire.

En ce milieu du v<sup>e</sup> siècle, le paganisme n'est pas encore de l'histoire ancienne ; un saint peut s'illustrer en triomphant de cet adversaire et la christianisation d'un espace païen va servir de propédeutique à une *mandra* de stylite ; un siècle plus tard, on retrouve un épisode du même type avant qu'Alypios ne monte définitivement sur sa colonne. Daniel, qui vient de passer sept jours à l'oratoire Saint-Michel d'Anaplous entend parler d'un temple<sup>7</sup> où habitent des démons qui coulent les bateaux dans le détroit. Arrivé aux *prothyra* du temple, il récite un psaume ; entré dans l'édifice, il prend une croix et parcourt le bâtiment de coin en coin, y pratiquant génuflexion et prière<sup>8</sup>. Attaqué de nuit par les démons, il fait de nouveau le tour du temple ; il finit par boucher la porte, ne laissant qu'une petite ouverture par laquelle il parle à ceux qui viennent à lui<sup>9</sup>. Naturellement, les esprits mauvais ont cessé de couler les navires. Daniel a ainsi transformé un espace païen en espace sacré ; la population l'a bien compris, qui accourt au saint homme, délaissant le sanctuaire de saint Michel ; les clercs de celui-ci se plaignent par deux fois au patriarche Anatolios, prétextant que Daniel ne parle que syriaque pour l'accuser d'hérésie<sup>10</sup>. Le patriarche fait même venir le saint ; Daniel se disculpe, mais refuse la proposition du patriarche d'établir un *kellion* sur un *proasteion* de la cathédrale<sup>11</sup>.

Cet espace païen que Daniel s'est approprié et a christianisé va se trouver dépassé dans le récit hagiographique en deux temps. Nous sommes en 460. D'abord, Daniel bénéficie d'une vision de Syméon Stylite, sur sa colonne, qui l'invite à l'imiter<sup>12</sup>. Surtout, le moine Sergios apporte à Constantinople la cuculle du saint récemment décédé. Comme l'empereur Léon I<sup>er</sup> n'a pas le temps de le recevoir<sup>13</sup>, il se dirige vers le monastère des Acémètes à l'Irénaion, c'est-à-dire pratiquement en face d'Anaplous sur la rive asiatique du Bosphore. Tandis qu'on hèle son bateau contre le courant et le vent, on apprend à Sergios la façon dont Daniel est venu à bout des esprits du temple ; il va voir le reclus, entend le récit de sa vision, comprend qu'il doit laisser la cuculle près de la fenêtre pour que Daniel puisse s'en saisir. Daniel peut désormais quitter sa réclusion devenue inutile ; la relique, dont d'ailleurs on entendra très peu parler dans la suite de la Vie, a définitivement sanctifié le lieu, qui va devenir à son tour un oratoire de saint Michel. Quant à Sergios, il va désormais, avec des épisodes divers, demeurer

7. L'autre version ajoute que le temple est devenu depuis l'oratoire Saint-Michel au lieu-dit Philemporin.

8. VDS, c. 14, p. 14-15.

9. *Ibid.*, c. 15, p. 15-16.

10. *Ibid.*, c. 17, p. 17. Il s'agit évidemment du monophysisme, bien implanté et sans doute majoritaire chez les populations syriacophones de l'Empire.

11. *Ibid.*, c. 19-20, p. 19-21.

12. *Ibid.*, c. 21, p. 21-22.

13. Rappelons qu'à cette époque Syméon est un personnage encore largement discuté, ce dont la Vie même de Daniel se fait l'écho.

avec Daniel et rejoindre ainsi un autre « frère à demeure » qui assurait le service du reclus<sup>14</sup>.

La vie d'Alypios suit à peu près le même schéma : Alypios a voulu partir en Orient, mais s'est fait rattraper à Euchaïta par l'évêque d'Adrianopolis et une vision lui a indiqué qu'il pouvait se sanctifier n'importe où, sans devoir rejoindre la Palestine<sup>15</sup>. À la recherche du lieu de son ascèse, il se rend dans un cimetière antique peuplé d'esprits malgré les conseils qu'il reçoit<sup>16</sup>. Il trouve une tombe surmontée d'une colonne en haut de laquelle se trouvait la statue d'un taureau à tête de lion ; il retourne en ville et revient muni d'une part d'une croix et d'une image du Christ et d'autre part d'un levier. Il fait alors tomber la statue qu'il remplace par les objets sacrés<sup>17</sup>. Avant de monter sur cette colonne, il vit lui aussi deux ans en reclus dans un *kellion* fruste et minuscule où il combat les esprits<sup>18</sup> ; à la suite d'une vision qu'il a eue lors d'un voyage qui l'a conduit à Chalcédoine, il commence dans le cimetière la construction d'un *martyrion* de sainte Euphémie où les esprits trouvent refuge, mais d'où il les chasse ; le *martyrion* en construction devient ainsi l'espace sacré du saint homme où les esprits ne peuvent plus entrer<sup>19</sup>. Enfin, monté sur sa colonne, par étapes, Alypios libère des esprits l'ancienne nécropole ; elle devient entièrement l'espace sacré du saint où des monastères vont pouvoir s'établir<sup>20</sup>.

Luc passe également par l'étape de la réclusion. Après la fin de son service et deux années passées comme gardien salarié d'un troupeau de porcs<sup>21</sup>, de retour dans sa patrie phrygienne d'Attyokômè, dans le thème des Anatoliques, il creuse une grotte dans une proche montagne et y vit en reclus deux ans et six mois ; il y subit les assauts des démons qu'il repousse par les prières et la croix, puis les poux le couvrent d'ulcères, tel Job. Alors il quitte sa réclusion et dresse une colonne de douze coudées sur la propriété héritée de son père à proximité d'un oratoire de saint Dèmètrios. Il y mène une ascèse rendue terrible par un hiver où le gel dure 120 jours<sup>22</sup>. Mais la Vie de Luc, confiante dans les miracles pour assurer la sainteté de son héros, est beaucoup moins intéressée par l'ascèse du

14. VDS, c. 22, p. 23-24.

15. VAS, c. 7, p. 152. On notera cette définition, utile pour l'espace sacré : « Là sont les lieux saints, là où celui qui aime Dieu aura choisi de vivre pieusement. »

16. *Ibid.*, c. 8, p. 13.

17. *Ibid.*, c. 9, p. 54.

18. Les deux Vies considérées établissent un lien simple entre l'espace du reclus et l'espace du stylite ; on verra plus loin qu'Alypios, sur sa colonne, vit entouré de reclus. Nous tendons à rapprocher cette réclusion de celle que vit à la même époque Théodore de Sykéôn dans une cage de fer sur un rocher, où il ne peut se tenir ni debout, ni couché, et qui est sans doute un substitut du stylisme ; cf. M. KAPLAN, Les sanctuaires de Théodore de Sykéôn, *Les saints et leur sanctuaire*, cité *supra* n. 6, p. 67.

19. VAS, c. 12, p. 156-157.

20. *Ibid.*, c. 14, p. 158-159.

21. Cf. M. KAPLAN, *Les hommes et la terre à Byzance du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, propriété et exploitation du sol*, Paris 1992 (Byzantina Sorbonensia 10), p. 40, 196, 275.

22. VLS, c. 10, p. 204-205. La date de cet hiver a fait l'objet de nombreuses discussions ; les éditeurs, tant H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, p. XCVIII, que F. VANDERSTUYF, PO XI,2, Paris 1914, p. 166, s'accordent sur l'hiver 933-934 ; d'autres auteurs préfèrent l'hiver 927-928. Cette discussion mériterait d'être reprise ; cf. KAPLAN, *Les hommes et la terre*, cité note précédente, p. 13. L'oratoire de saint Dèmètrios pourrait jouer ce rôle de sanctuaire de proximité, garantie de l'authenticité du saint, que l'on retrouve avec le *martyrion* de Syméon Stylite auprès de Daniel ou celui d'Euphémie auprès d'Alypios, si Luc était resté comme stylite sur

saint que les précédentes hagiographies de stylites ; on ne sait donc rien ni de la plate-forme, ni de l'espace entourant cette première colonne, ni d'éventuels disciples. On peut même se demander pourquoi l'hagiographe, qui ne sait manifestement rien de la colonne d'Attyokômè, n'a pas fait monter directement Luc sur la colonne d'Eutrope. En fait, le passage par des colonnes successives est un itinéraire quasi obligé du stylisme<sup>23</sup> ; Luc ne peut s'y livrer à Eutrope ; il faut donc qu'il y ait sacrifié auparavant. L'appel qui conduit Luc à Chalcédoine – révélation divine et voix intérieure – ne vaut pas une vision de Syméon ou d'un autre illustre prédécesseur.

Si Alypios a choisi lui-même l'endroit de son stylisme, un endroit que personne ne lui dispute, l'appropriation du lieu où Daniel va dresser sa colonne et qu'il va ainsi sacraliser s'avère plus complexe. Décidé, comme on l'a vu, à édifier une colonne, Daniel envoie son compagnon Sergios, celui qui a apporté la cuculle de Syméon, chercher en haut du versant l'endroit idoine<sup>24</sup>. C'est une colombe qui indique le τόπον ἐπιτήδειον : dans un même mouvement, le lieu se voit désigné et sacralisé par l'Esprit<sup>25</sup>. La première colonne ne mesure que la hauteur de deux hommes ; à son sommet, une simple cuve aux bonnes dimensions, achetée dans la capitale et attachée par une corde. Point n'est besoin d'échelle : Daniel monte par une simple poutre et consacre l'endroit par une prière : « Seigneur Jésus-Christ, c'est pour ton saint nom que j'entreprends ce combat<sup>26</sup>. »

La sacralisation de cette hauteur ne va cependant pas de soi. Le conflit entre le profane et le sacré oppose Daniel au propriétaire du terrain, le *castrensis* préposé à la Table Impériale<sup>27</sup> Gélánios. Ce dernier a d'abord échoué à faire renverser la colonne avant l'arrivée du saint ; c'est d'ailleurs la poutre destinée à abattre sa colonne que Daniel utilise pour y monter. Galénios s'adresse à l'empereur Léon I<sup>er</sup> et au patriarche Gennadios, qui refusent d'intervenir mais autorisent le dignitaire à faire, s'il le peut, descendre Daniel au nom de son droit de propriété<sup>28</sup>. Mais comme une grêle opportune détruit le fruit de la vigne de Gélánios voisine de la colonne au moment même de la vendange, comme les hommes de Gélánios refusent de faire descendre le saint, il doit faire contre mauvaise fortune bon cœur<sup>29</sup>. Il obtient que Daniel fasse semblant de descendre ; c'est alors lui qui l'empêche d'aller plus loin, le fait remonter et lui fait don de l'endroit où se

ses propriétés familiales. Notons qu'il s'agit d'un sanctuaire dédié à un saint militaire pour cette famille de stratiotes ; sur cet aspect, cf. M. KAPLAN, La place des soldats dans la société villageoise byzantine (VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles), *Le combattant au Moyen Âge*, Saint-Herblain 1991, p. 49-51 et *Les hommes et la terre*, p. 231-246.

23. Alypios se contente d'une seule colonne ; Luc aurait peut-être pu faire de même ; on ne peut donc exclure que la Vie traduise le souvenir authentique d'une première colonne.

24. VDS, c. 23, p. 25.

25. *Ibid.*, c. 24, p. 26.

26. *Ibid.*, c. 26, p. 27.

27. Καστρήσιος ἐπὶ τῆς θείας τραπέζης. Les relations entre Daniel le Stylite et les fonctionnaires du *cubiculum*, ainsi que les relations internes à ce groupe telles que les présente la VDS mériteraient une étude particulière.

28. On notera la méfiance persistante des autorités vis-à-vis des stylites : l'empereur avait déjà refusé de recevoir Sergios muni de la cuculle de Syméon ; ici, empereur et patriarche ne considèrent pas comme acquise la sacralisation du lieu.

29. Gélánios aussi est syriacophone, ce qui facilite certainement l'entente finale.



trouve déjà la colonne<sup>30</sup>. L'endroit sacralisé par la colonne cesse d'appartenir au *castrensis* pour devenir l'espace de Daniel. Et il refuse d'en changer quand Eudoxia II lui propose de s'établir sur ses propriétés, « puisque le Seigneur m'a établi en ce lieu<sup>31</sup> ».

Si la Vie de Daniel décrit méticuleusement la sacralisation du lieu précis où le saint fait ériger sa colonne, la délimitation par excellence de l'espace du saint en principe matérialisée par un muret au moins, la *mandra*, apparaît dans la vie à un moment où elle est déjà tracée, sans indications sur sa mise en place. Chez Luc le Stylite, toutes ces questions ne se posent même pas : la colonne existe déjà, dans un monastère constitué et clos, même si les moines apparaissent peu et sont tout à fait secondaires. Il suffit à Luc d'obtenir l'autorisation de l'évêque Michel<sup>32</sup> ; l'espace est déjà sacré depuis longtemps, mais Luc s'installe le 11 décembre 935 pour mourir également un 11 décembre, comme Syméon et Daniel ; c'est la sacralisation par la date. Chez Alypios, le terme de *mandra* n'apparaît pas davantage ; c'est tout l'espace du cimetière antique qui devient l'apanage du saint ; sans doute était-il clos d'un mur, mais rien n'aurait empêché l'hagiographe d'utiliser le terme pour désigner la clôture si du moins elle existait. S'il ne l'utilise pas, c'est qu'il ne le veut pas ou que le mot ne s'impose plus<sup>33</sup>.

Dans la Vie de Daniel, proche de l'invention du phénomène, le terme *mandra* est bien caractéristique de l'espace sacré qui entoure le stylite. L'auteur l'emploie toutes les fois qu'il est appelé à définir celui-ci, avec une seule exception : lors de la première visite de l'empereur Léon I<sup>er</sup> au saint, l'espace sacré reçoit simplement la qualification de τόπος, sans mention de la *mandra*<sup>34</sup>. Par rapport au saint, on est soit dans la *mandra*, soit dehors. Ainsi lors de l'épisode de la courtisane Basianè, que des hérétiques<sup>35</sup> utilisent pour tenter de déconsidérer le saint soit directement soit par la chute de l'un de ses compagnons : à la tête de sa joyeuse bande, qui n'a évidemment pas directement accès à la *mandra*, elle s'installe dans le προάστειον en face (ἀντικρυς) de la *mandra* du saint<sup>36</sup>.

30. VDS, c. 26-27, p. 27-28.

31. *Ibid.*, c. 35, p. 33. Eudoxia II est une fille de Théodose II. On rapprochera cette phrase de celle figurant dans la Vie d'Alypios, *supra* n. 15.

32. Dans son projet d'installation sur la colonne de Daniel au XII<sup>e</sup> siècle, Léontios a négocié avec les desservants et eux seuls ; l'éditeur traduit ici abusivement le terme de *mandra* par monastère, alors que le texte ne qualifie nullement de moines « ceux de l'endroit ». En revanche, pour Luc, il s'agit bien d'un monastère, appelé à plusieurs reprises μονή, ou μοναστήριον dans le principal synaxaire ; comme Luc s'adresse au métropolite et non aux moines pour s'installer sur la colonne, on en déduira soit que le monastère d'Eutrope près de Chalcédoine est un monastère épiscopal, soit que le métropolite Michel est un personnage ressenti alors comme tellement recommandable que l'hagiographe juge nécessaire de se parer de son patronage.

33. On n'y verra nullement un abandon définitif du terme *mandra* : à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, Théodose Goudélis, hagiographe de Léontios, désigne ainsi l'espace qui entoure la colonne. Pour s'entendre avec les desservants, Léontios monte à la *mandra* : Vie de Léontios de Jérusalem, c. 37, p. 74.

34. VDS, c. 44, p. 41.

35. Basianè est, elle aussi, une orientale. Vu son aspect extérieur et la troupe qu'elle conduit, elle n'avait nul besoin de paroles pour exercer son œuvre de tentatrice ; la langue ne joue donc ici aucun rôle. Mais on notera une nouvelle fois le lien implicite sous la plume de l'hagiographe entre Orient et hérésie.

36. VDS, c. 42, p. 38.

La simple proximité de la *mandra* peut être un moyen de sacralisation. Après l'incendie de 465, Léon I<sup>er</sup> est venu avec sa femme se prosterner devant Daniel ; l'empereur prend logement à l'église Saint-Michel et l'autre version de la Vie précise qu'« ils restèrent au palais qui est dans le sanctuaire de l'archange Michel, distant de la *mandra* d'un mille<sup>37</sup> ». Par la suite, Léon I<sup>er</sup> construit un palais à cet endroit pour y passer la plupart de son temps, ce qui marque la volonté de l'empereur de se placer dans le rayon d'action sacralisé par le saint<sup>38</sup>. Ainsi, lors du transfert de la relique de Syméon, il ordonne que la veillée se fasse à Saint-Michel d'Anaplous, donc à proximité du palais impérial et « parce que l'empereur lui-même se trouvait en ce lieu » ; mais Léon lui-même est absent du processus, confié au patriarche. La déposition et la *pannychis* se déroulent à Saint-Michel dans l'espace sacré impérial ; puis la translation vers l'espace sacré du saint, conduite par le patriarche, s'effectue dans un carrosse impérial, concrétisant le lien de proximité matériel et spirituel entre l'espace sacré de l'Empereur et celui du saint<sup>39</sup>.

Mais enfin, le vrai sacré se situe à l'intérieur de la *mandra* : l'Empereur, le patriarche, les personnages illustres, mais aussi la foule des humbles qui s'y précipitent lors de divers événements, à commencer par la mort du saint ou pour obtenir un miracle, tout le monde en a conscience. Mais cet espace est lui-même occupé et hiérarchisé, ce qui marque une évolution notable avec la situation du vivant de Syméon, mais non après la mort de celui-ci. Cette inflexion se produit du vivant même de Daniel, à l'issue d'une négociation serrée avec Léon I<sup>er</sup>. Ce dernier se rend auprès du saint ; celui-ci vient de lui prédire avec succès que l'expédition conduite par Genséric ne prendrait pas Alexandrie comme on le redoutait dans la capitale. L'empereur tente alors de convaincre Daniel de construire un monastère doté d'un *xénodocheion*. En effet, contrairement à Syméon, dont on ne demandait que la bénédiction, Daniel accueille les fidèles « pour affaires », notamment pour des guérisons qui nécessitent une incubation et donc un long séjour du malade mais aussi de son entourage ; cette foule incontrôlée fait désordre et de toute façon, explique Léon à Daniel, le climat est mauvais et nécessite une protection des personnes. Le marchandage commence alors. Daniel refuse, car Syméon n'avait eu de sa vie dans sa *mandra* aucune habitation. Si l'empereur veut faire plaisir à Daniel, qu'il fasse venir d'Antioche la relique de Syméon et qu'on édifie un *martyrion* ; cette demande constitue le point faible de Daniel, puisqu'elle suppose la construction d'un édifice dans la *mandra*, et l'empereur obtient aisément le monastère avec *xénodocheion* contre la relique et le *martyrion*.

Cet épisode<sup>40</sup> permet de faire quelques constatations simples. Avant cette scène, il y a déjà des frères autour de Daniel, le monastère est en gestation, la

37. *Ibid.*, c. 46, p. 44. Comme l'autre version dit que Saint-Michel se trouvait à 1 mille de la mer, on serait tenté d'en déduire que la *mandra* se trouvait à 2 milles de la mer, si l'on ne pouvait soupçonner une contamination d'un texte par l'autre. Suivant les endroits, à proximité d'Istinye, on se trouve au sommet du versant à un ou deux milles de la mer. L'urbanisation rend désormais impossible les tentatives de localisation. De même le palais mentionné ici est sans doute celui que l'autre version de la VDS décrit par la suite.

38. *Ibid.*, c. 50, p. 49. En fait, les déplacements de Léon I<sup>er</sup> dans la suite de la Vie montrent qu'il n'en est rien et que l'empereur vit bien dans la capitale.

39. *Ibid.*, c. 58, p. 56-57.

40 *Ibid.*, c. 57, p. 55-56. Dans son souci de montrer, à juste titre, que le type de sainteté qu'incarnent les stylites suit la même évolution que pour l'ensemble des saints byzantins vers une sainteté moins ascétique et plus « sociale », idée déjà défendue par R. MORRIS, Monas-

*mandra* est déjà un espace de résidence. Les fidèles qui recourent à Daniel pour obtenir une guérison y restent quelque temps pour procéder à l'incubation dans cet espace sacré. Le saint défend la conception de celui-ci qui était celle de Syméon, une *mandra* vide avec la colonne au milieu ; mais cela ne correspond déjà plus à la réalité et, de plus, comme il veut sa relique, il accepte le monastère et l'établissement de charité. On édifie le *martyrion* au nord de la colonne, la fondation pieuse de l'autre côté, donc au sud.

L'espace sacré de la *mandra* devient donc terriblement occupé, si du moins ces constructions se trouvent à l'intérieur de la *mandra*, comme il ressort du refus initial de Daniel, arguant que Syméon n'a eu de sa vie aucune habitation dans sa *mandra* ; les constructions envisagées se situeront donc à l'intérieur de celle-ci. Pour le *martyrion*, c'est tout naturel et le texte permet de le confirmer. Ainsi, lors de la translation de la relique de Syméon, on dépose celle-ci dans le *martyrion* ; « après l'akolouthie, tout le peuple sortit à l'extérieur [du *martyrion*] dans la *mandra* (ἐξω ἐν τῇ μάνδρᾳ) pour aller vers le saint pour recevoir sa bénédiction<sup>41</sup> ». Le patriarche sort également avec son clergé ; assis sur un trône en face de la colonne, il réclame l'enseignement du saint. Mais la relique de Syméon, pourtant vénérable entre toutes dans la *mandra* d'un stylite, malgré l'édification d'un *martyrion* pour l'abriter, ne joue plus aucun rôle ; l'espace sacré, c'est la *mandra* de Daniel avec le saint et le patriarche.

Cette locution ἐξω ἐν τῇ μάνδρᾳ, employée à plusieurs reprises dans la vie du saint, permet de confirmer aussi que le monastère se situe également dans la *mandra*. Ainsi Léon I<sup>er</sup> envoie le chef gaulois Titus, qu'il a fait venir pour commander une troupe d'élite, recevoir la bénédiction du saint ; mais Titus refuse de quitter la *mandra* et s'y fait moine avec deux de ses compagnons ; Léon leur envoie en vain plusieurs de ses hommes de confiance pour tenter de les faire revenir et l'on voit ces envoyés impériaux sortir du monastère pour aller au saint ἐξω ἐν τῇ μάνδρᾳ<sup>42</sup>. À certains moments de la journée, les moines sortent du monastère pour prier et chanter avec le saint et bénéficier de ses enseignements ; ils rentrent pour l'office. Titus, désireux de voir comment le saint s'y prend pour manger et satisfaire ses besoins les plus élémentaires, reste subrepticement ἐξω ἐν τῇ μάνδρᾳ caché derrière la colonne<sup>43</sup>. Lors de la mort du saint, la patricienne Héraïs a fait édifier autour de la colonne un escalier en spirale destiné à descendre la saint dépouille ; or cet escalier se poursuit jusqu'à l'entrée non du *marty-*

teries and their Patrons in the tenth and eleventh centuries, *Byz. Forsch.* 10, 1985, p. 185-231, spécialement p. 122, J.-M. SANSTERRE, Les saints stylites du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle, cité *supra* n. 4, p. 35, minimise la fondation de ce monastère, malgré les références qu'il relève dans sa n. 35. Daniel est, sans doute à un degré moindre que Lazare le Galésiot, mais au même titre que Luc, intégré à un système monastique dont les prières du saint rythment la vie, et ceci bien avant le tournant allégué de 843, certes sensible, mais moins net qu'on ne l'affirme souvent (ID., *ibid.*, p. 39) ; la Vie de Daniel le Stylite conduit en tout cas à nuancer ce point de vue.

41. VDS, c. 58, p. 57. Cette locution (ἐξω ἐν τῇ μάνδρᾳ), qui n'est pas totalement claire, veut bien dire qu'il s'agit de l'espace extérieur découvert, à l'intérieur de la *mandra*, et non d'un mouvement de sortie du *martyrion*, ou, plus bas, du monastère, pour entrer dans la *mandra*. La façon dont s'exprime l'hagiographe, montrant Daniel s'abritant derrière l'exemple de Syméon, dont la *mandra* ne contenait nul bâtiment, résout les hésitations purement grammaticales.

42. *Ibid.*, c. 61, p. 60.

43. *Ibid.*, c. 62, p. 61.

tion, mais de l'oratoire, évidemment celui du monastère, le seul connu en cet endroit, qui jouxte donc la colonne<sup>44</sup>.

Dans cette reconstitution de la *mandra* telle qu'elle se présentait après la construction des deux édifices, nous pouvons aller plus loin à l'aide d'un passage a priori difficile situé fort avant dans la Vie, au moment où Daniel, détourné de son pèlerinage en Terre sainte, va se tourner vers Constantinople. L'auteur arrête alors son récit pour donner la chaîne des témoins qui garantissent la valeur de son ouvrage, maintenant que le saint arrive dans la capitale où il a pu retrouver sa trace ; l'auteur explique qu'un disciple de Daniel avait tenté et d'écrire la vie et de faire le portrait du saint sous forme d'une icône apposée sur le *martyrion*, et ceci du vivant même de celui-ci ; mais le saint, furieux, a fait détruire l'une et l'autre. Le disciple avait peint ce portrait « au-dessus des propylées à l'entrée du *martyrion* du côté de Basiliskos<sup>45</sup> ». Le *martyrion* de Syméon a donc deux entrées, l'une du côté de la *mandra* au nord de la colonne et donc au sud du *martyrion* et l'autre au nord du *martyrion*, avec des propylées qui signalent l'édifice<sup>46</sup> ; le *martyrion* est donc à cheval sur le mur qui délimite la *mandra*. Une sortie du *martyrion* est extérieure à celle-ci, mais une autre conduit ἔξω ἐν τῇ μάνδρᾳ. Comme cette même locution s'applique au monastère et *xénodocheion* situé au sud de la colonne, on en déduit la même disposition pour celui-ci : il ouvre d'un côté (au nord) sur la *mandra* et de l'autre, au sud, vers l'extérieur, là d'où viennent les visiteurs qu'il abrite en tant que *xénodocheion*.

La situation est un peu semblable dans le cas d'Alypios, dans les limites de l'antique nécropole devenue l'espace sacré du saint, même si le terme *mandra* est absent. Nous avons déjà vu l'érection d'un *martyrion*, celui d'Euphémie. La vie d'Alypios accorde même une importance à ce phénomène d'attraction dans l'espace sacré du saint. C'est d'abord la mère du saint qui s'installe au pied de la colonne<sup>47</sup>, telle Marthe avec Syméon le Jeune ; puis une noble citoyenne d'Adrianopolis qui s'établit en recluse<sup>48</sup>, exemple suivi par toute une série de reclus et recluses<sup>49</sup>. Peu après s'organisent un monastère de femmes où se retire Marie, la sœur du saint<sup>50</sup>, puis un monastère d'hommes, puisqu'il y a bientôt deux εὐαγεῖς οἴκοι, un pour chaque sexe<sup>51</sup>. Cela permet à Alypios de psalmodier avec les reclus et de se joindre au chœur de la foule des moines et au chœur des moniales<sup>52</sup>.

44. *Ibid.*, c. 94, p. 98.

45. *Ibid.*, c. 12, p. 13 : ἐπάνω τοῦ προπύλου τῆς εἰσόδου τοῦ μαρτυρίου τὰ κατὰ Βασιλίσκον. Une zone, plutôt qu'un quartier, en cette région champêtre où Gélanios plantait ses vignes, portait le nom de Basiliskos à proximité de la *mandra* du saint. Hasard ou résultat d'une construction effectuée par l'usurpateur après qu'il a fait amende honorable, ou simplement don par Basiliskos d'un terrain au nord de la *mandra* ?

46. *Martyrion* à voûtes et piliers, ce qui n'indique pas de plan. Celui-ci peut être basilical et orienté à l'est, ce qui donnerait une porte dans le collatéral sud vers la *mandra* et une autre au nord vers τὰ κατὰ Βασιλίσκον avec des propylées. Les basiliques sont alors rarement voûtées, mais plutôt charpentées avec ces colonnes que refuse Daniel. Il s'agit donc plus probablement d'un édifice à plan centré.

47. VAS, c. 15, p. 159-160.

48. *Ibid.*, c. 16, p. 161.

49. *Ibid.*, c. 24, p. 166.

50. *Ibid.*, c. 17, p. 161.

51. *Ibid.*, c. 18, p. 162.

52. *Ibid.*, c. 20, p. 163.



Mais, même dans la *mandra*, il y a sacré et sacré : l'espace est hiérarchisé. Le point de focalisation est évidemment la colonne, avec le saint à son sommet. Plus on approche de celui-ci, plus on approche du sacré. La zone située à proximité immédiate de la colonne et la colonne elle-même, avec le moyen d'ascension qu'est l'échelle, sans compter la plate-forme elle-même, sont particulièrement sacrées. Les rapports avec les patriarches successifs, toujours traités avec le plus grand égard, sont significatifs. L'on a vu précédemment le face à face entre Daniel sur sa colonne et le patriarche assis sur son trône face à lui lors du transfert de la relique de Syméon. Plus significatif encore, l'épisode de l'ordination forcée de Daniel<sup>53</sup>. Léon I<sup>er</sup> veut absolument que Gennadios confère la prêtrise au saint ; mais celui-ci ne veut pas d'un tel honneur ; le patriarche a demandé à Daniel de faire dresser l'échelle, mais Daniel flaire le piège et refuse. Gennadios opère alors l'ordination à distance, par la prière ; Daniel laisse enfin dresser l'échelle, Gennadios monte ; le prélat et le nouveau prêtre se donnent mutuellement la communion. Le premier sacrement conféré dans une zone plus externe permet au second de se dérouler dans le périmètre le plus sacré, à proximité immédiate de la plate-forme, dans un contact direct entre le patriarche et le saint. Spectacle plus saisissant encore : sept jours avant sa mort, Daniel appelle tout la communauté ; certains, debout au sommet de l'échelle, véritable grappe humaine parvenue une dernière fois à proximité immédiate du saint vivant, physiquement au contact avec le personnage sacré, entendent son enseignement, l'écrivent et le lisent à ceux qui sont restés en bas<sup>54</sup>. Mais c'est la mort même du saint qui montre le mieux la hiérarchie de l'espace. Tandis que les gens s'agglutinent dans la *mandra* en attendant la mort du saint, le patriarche Euphémios monte à la colonne pour constater que Daniel vit encore<sup>55</sup>. Après la mort du saint, à l'aube du dimanche 12 décembre 493, Euphémios monte à nouveau et embrasse la dépouille, suivi des hauts dignitaires, qui vont avoir le privilège de descendre le corps saint. Le menu peuple reste en bas<sup>56</sup>. La hiérarchie de l'espace sacré recoupe ouvertement la hiérarchie sociale et ecclésiastique.

La base de la colonne jouit également d'un statut spatial particulier. Ainsi, le gaulois Titus, qui s'est suspendu par les aisselles dans un coin de l'oratoire du monastère, meurt ; le saint, pour honorer ce disciple exemplaire qui avait trouvé un substitut inattendu du stylisme, ordonne que l'on place la dépouille devant la colonne et que la veillée du corps se tienne là. Ainsi sacralisé, Titus, qui n'a pas été ordonné, sera déposé dans le tombeau des prêtres<sup>57</sup>. Lors de la crise déclenchée par Basiliskos, le patriarche Akakios, retranché à Sainte-Sophie, envoie plusieurs archimandrites et l'adjoint à l'exarque des monastères se jeter à terre devant la colonne pour obtenir l'aide physique du saint<sup>58</sup>.

Dans la vie de Luc, la colonne apparaît rarement ; l'échelle joue le même rôle que pour Daniel ; quant à la plate-forme, point focal de l'espace sacré, elle fait l'objet d'un traitement spécial. C'est un chapiteau, dont l'espace est délimité par

53. VDS c. 42-43, p. 38-40.

54. *Ibid.*, c. 95, p. 88.

55. *Ibid.*, c. 96, p. 90.

56. *Ibid.*, c. 99-100, p. 91-92.

57. *Ibid.*, c. 63, p. 62-63.

58. *Ibid.*, c. 72, p. 69. Dans la Vie d'Alypios, les reclus s'agglutinent à la base de la colonne, ce qui permet au saint de psalmodier avec eux : VAS, c. 20, p. 163.

quatre croix qui s'illuminent durant les tempêtes<sup>59</sup>. Luc trouve le moyen d'y écrire<sup>60</sup>, tandis que Daniel dictait à ses disciples. Si les visiteurs de Daniel se contentent de monter à l'échelle et n'accèdent à la plate-forme qu'après sa mort, l'on voit Luc recevoir sur le chapiteau à la fois le patriarche Théophylacte Lécépène et le *magistros* Basile<sup>61</sup> ; là encore, ces heureux élus de l'espace sacré appartiennent à l'élite sociale.

L'espace sacré que détermine le saint joue un rôle social ; il est l'une des modalités d'insertion du saint dans la société de l'époque. C'est particulièrement sensible pour Daniel, installé à une quinzaine de kilomètres de la capitale<sup>62</sup> et donc à portée immédiate d'un foyer majeur de peuplement, qui est en même temps le centre de la vie politique et religieuse de l'Empire.

Daniel est un peu intermédiaire entre Syméon l'Ancien, peu thaumaturge, et Syméon Stylite le Jeune, dont la Vie est avant tout un recueil de miracles<sup>63</sup>. Daniel procède à un nombre relativement important de guérisons échelonnées tout au cours de la Vie, mais celle-ci n'est nullement ordonnée au miracle : ce qui fait la sainteté du personnage, c'est avant tout son ascèse et son rôle dans la défense de l'orthodoxie. Pour autant, les miracles de guérison ne sont pas absents et sont des miracles de proximité : le futur miraculé se déplace vers le saint. Mais la *mandra* du saint et plus largement l'organisation spatiale qui l'entoure jouent un rôle plus important encore quand la guérison est précédée d'une incubation, comme dans les miracles des saints guérisseurs les plus spécialisés.

Au début de la Vie, avant l'édification du *martyrion* et du monastère et *xénodocheion*, la colonne est le seul édifice compris dans la *mandra*, mis à part les cabanes de reclus des disciples. L'incubation ne peut donc se faire qu'à l'air libre. Ainsi, la femme de l'intendant de l'ex-préfet du prétoire Kyros<sup>64</sup>, possédée d'un esprit mauvais, fut guérie « après avoir incubé (προσκατερήσασα) un certain temps [non précisé : χρόνον δέ τινα] » dans la *mandra* ; en remerciement, Cyrus fait apposer une inscription sur la colonne, dont l'hagiographe retranscrit le texte<sup>65</sup>. Plus tard, un hérétique qui a calomnié le saint en jetant un poisson frit au pied de la colonne, ce qui lui a valu d'être possédé par un démon, se rend à la

59. VLS, c. 13, p. 208.

60. *Ibid.*, c. 23, p. 217.

61. *Ibid.*, c. 21, p. 216-217. Voir ci-dessous un autre exemple d'un haut personnage accédant à la plate-forme.

62. Cf. KAPLAN, Moines et saints de banlieue, cité *supra* n. 3, p. 196-197. Luc est au moins aussi près, sauf qu'il faut franchir le Bosphore, mais l'hagiographe ne joue pratiquement pas de cette proximité, au point de taire dans le récit les rapports entre le stylite et le monastère de Bassianos qu'il a rénové – ce qui lui vaut d'en être le nouveau *ktêtôr* –, où il va être enterré, sans que pour autant aucun moine ne se rende auprès de lui et que lui même ne s'y rende. C'est parfaitement invraisemblable et c'est donc le résultat d'une volonté délibérée de l'hagiographe.

63. Pour une réflexion d'ensemble sur les rapports du saint byzantin et du miracle, cf. M. KAPLAN, Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ?, *Miracle et karāma*, éd. D. AIGLE, Turnhout 2000 (Hagiographies médiévales comparées 2), p. 167-196. La réponse à la question ainsi posée est évidemment négative. Sur la composition de la Vie de Syméon Stylite le Jeune, cf. DÉROCHE, Quelques interrogations, cité *supra* n. 4, notamment p. 70-71 pour la comparaison avec les recueils de miracles.

64. Pour cette identification, cf. D. FEISSEL, Notes d'épigraphie chrétienne IV, *BCH* 104, 1980, p. 461-462.

65. VDS, c. 59, p. 57-58.

*mandra* à la tête de sa bande. Ils font l'incubation en confessant leur faute et en buvant de l'huile des saints durant trois jours avant d'être guéris. Alors l'homme offre en ex-voto une icône d'argent de 10 livres où figurent leurs noms et, qui, selon l'hagiographe, est toujours pendue près de l'autel<sup>66</sup>.

La construction du *martyrion* de Syméon et du monastère pourvu d'un sanctuaire va modifier la situation ; c'était d'ailleurs l'objectif poursuivi par l'empereur en forçant Daniel à accepter de laisser construire des bâtiments destinés à abriter la multitude des visiteurs qui accourent au saint « pour affaires » (ἐπὶ πράγμασι)<sup>67</sup>, c'est-à-dire, comme Léon I<sup>er</sup> lui-même, pour lui demander le secours de son intercession, notamment la guérison. L'empereur a clairement exposé que les rigueurs de l'hiver forçaient à abriter ces hôtes. On pourrait ajouter : surtout s'il s'agit de malades qui vont subir une longue incubation. Celle-ci peut dès lors se dérouler dans le *martyrion* de Syméon, comme pour le fils d'un fondeur d'or qui ne peut pas marcher ; le saint l'envoie au *martyrion* où il fait son incubation auprès de la relique de Syméon en pratiquant l'onction d'huile des saints, tout en sortant tous les jours au moment de la prière. Le septième jour, au moment de la prière, le garçon bondit et grimpe aux degrés qui forment la base de la colonne ; il va donc toucher celle-ci ; le miracle dont il bénéficie lui permet d'accéder au cercle rapproché de l'espace sacré<sup>68</sup>. Un homme à qui des voleurs ont coupé les tendons du genou reçoit sa guérison selon la même procédure et avec le même résultat<sup>69</sup>. Le cas suivant est légèrement différent, mais du même ordre : une mère amène au saint son fils de 12 ans, muet de naissance ; elle le laisse dans la *mandra* ; les frères le montrent à Daniel, qui ne le guérit pas immédiatement, mais l'envoie au monastère, où on lui humecte régulièrement la langue de l'huile des saints. L'incubation dure « un temps assez long », au bout duquel, un dimanche, surprenant tout le monde, lorsque le diacre a prononcé « lecture du saint Évangile selon Matthieu », le garçon crie « gloire à Toi, Seigneur » ; il devient cantor de l'oratoire Saint-Michel de Parthénopolis en Chalcidique<sup>70</sup>.

Il apparaît donc que l'édification du *martyrion* et du monastère fait rapidement déplacer l'espace du miracle de la *mandra* à ces édifices ; une fois le client sanctifié par le miracle, signe évident de la grâce divine, il peut toucher la colonne, et donc pénétrer au cœur même de l'espace sacré.

Dans la vie de Luc le Stylite, nous avons vu que la *mandra* était absente. Les miracles occupent une place particulière, mais fréquente dans l'hagiographie : le récit, auparavant totalement dépourvu de miracles, s'interrompt au bout de 15 chapitres pour laisser la place à 22 chapitres de miracles savamment classés pour reprendre sur 5 chapitres avec la mort du saint<sup>71</sup>. Un seul de ces miracles fait

66. On connaît bien ce type d'ex-voto, par exemple celui conservé au Musée du Louvre, représentant Syméon Stylite que supplie le serpent mâle : *Byzance, L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, Paris 1992, n° 61, p. 114, avec bibliographie. Celui de Daniel est de grande dimension, contrairement à celui de Syméon Stylite. Il paraît vraisemblable que l'autel soit celui de l'oratoire du monastère, construit peu avant l'épisode.

67. VDS, c. 57, p. 56.

68. *Ibid.*, c. 86, p. 81.

69. *Ibid.*, c. 87, p. 82.

70. *Ibid.*, c. 89, p. 83.

71. Analyse de la composition dans KAPLAN, Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ?, cité *supra* n. 63.

explicitement référence à l'espace<sup>72</sup>. Il est vrai qu'il s'agit d'un lépreux, un candidat de l'illustre famille des Sarandapècheis ; son incubation dure elle aussi 7 jours, mais elle se déroule sur la plate-forme de la colonne, dont nous avons vu qu'elle était plutôt spacieuse, où le malade se frotte d'eau bénite<sup>73</sup>. Ce miracle-ci se déroule au centre même de l'espace sacré.

Mais la Vie de Daniel le Stylite est une Vie éminemment politique<sup>74</sup> ; non seulement, les plus hauts personnages de l'État, à commencer par les empereurs Léon I<sup>er</sup>, Zénon et Anastase, sont assidus auprès du stylite, mais lui-même joue un rôle ouvertement politique. L'espace sacré qui l'entoure est un espace politique.

Au confluent du sacré et du politique, le rôle d'asile joué par la *mandra*, dont la Vie ne nous fournit qu'un seul exemple. Un jour qu'il revient de voir Daniel, Léon I<sup>er</sup> est mis bas de sa monture par le démon, jaloux de l'affection qui lie l'empereur au saint ; non seulement celui-là est ridicule, mais il perd sa couronne et celle-ci, en tombant, laisse échapper une partie des perles qui pendaient sur la nuque impériale. Furieux de l'incident, il en rend responsable non le Diable, mais sa monture, et s'en prend au *comes staulon*, Jordanès. Celui-ci se réfugie dans la *mandra* du saint, qui en profite pour lui faire abandonner l'arianisme<sup>75</sup>.

Léon I<sup>er</sup> fréquente assidûment le saint au point de se faire construire un palais à proximité. Lorsqu'il reçoit le roi des Lazes de Colchide, Goubazios, il se rend avec lui au pied de la colonne ; le roi caucasien est vivement impressionné par le spectacle et Daniel règle le conflit qui opposait les deux souverains<sup>76</sup>. Désormais, l'empereur va amener au saint les personnages qui lui rendent d'importants services pour que la bénédiction de Daniel vienne renforcer le secours qu'il peut en attendre. C'est d'abord l'isaurien Zénon, à qui il fera épouser sa fille Ariadnè, et qui l'a aidé à déjouer une collusion entre Ardabour et les Perses. Plus tard, c'est le gaulois Titus à qui il a confié la constitution d'un corps d'élite ; mal lui en prend, car Titus, ainsi béni, abandonne le service impérial pour la *militia Christi* en devenant disciple du saint. Les dégâts sont cependant limités, car seulement deux compagnons du chef gaulois restent dans la *mandra*<sup>77</sup>.

Là où le rôle politique du saint s'affirme, c'est lors de l'usurpation de Basiliskos (475-476). Celui-ci a écarté du pouvoir Zénon, naguère béni par Daniel, et son épouse Ariadnè – presque toujours mentionnée en compagnie de son époux –, fille de Léon I<sup>er</sup>, l'ami et bienfaiteur du saint ; de plus, il mène une politique ou-

72. Toutefois, la Vie de Luc énonce une vigoureuse hiérarchisation de l'espace spirituel, qui distinguait ceux qui sont dans le monde, les cénobites et les stylites égaux aux anges ; cf. A. P. KAZHDAN, Hermitic, Cenobitic, and Secular Ideals in Byzantine Hagiography of the Ninth through the Twelfth centuries, *Greek Orthodox Theological Review* 30, 1985, p. 473-487 et notamment p. 479.

73. VLS, c. 29, p. 25-26.

74. L'ascétisme et, à un degré moindre, les miracles, contribuent à la sainteté de Daniel ; mais le principal, aux yeux de l'hagiographe, c'est son poids politique et son intervention en faveur de l'orthodoxie ; d'où, nous l'avons vu, les efforts considérables pour dédouaner Daniel de tout soupçon de monophysisme.

75. VDS, c. 49, p. 47.

76. *Ibid.*, c. 55, p. 53-54.

77. *Ibid.*, c. 60-62, p. 58-60.



vertement monophysite<sup>78</sup>. Or on a vu que l'hagiographe n'aime pas cela, car il veut à tout prix disculper Daniel du moindre soupçon de monophysisme<sup>79</sup>.

La crise éclate entre l'usurpateur devenu empereur et le patriarche Akakios ; celui-ci se retranche dans Sainte-Sophie dont il fait tendre le chœur de noir en signe du deuil qui frappe l'Église ; il fait appel à Daniel. Basiliskos, certainement informé, prend les devants et se rend à Anaplous. Mais contrairement aux empereurs « orthodoxes », il n'ose pas approcher le saint ; il envoie un cubiculaire et reste sur son bateau, en attendant la réponse évidemment négative<sup>80</sup>. Il n'était pas question que l'hagiographe donnât à l'usurpateur hérétique accès à l'espace sacré du saint.

Daniel descend de sa colonne pour cette cause suprême et arrive à Sainte-Sophie<sup>81</sup>. L'espace sacré du stylite le suit dans ce déplacement. Le peuple voit dans le chœur Daniel avec Akakios et se regroupe autour de lui ; même les jeunes filles recluses accourent. Daniel envoie alors un message à Basiliskos qui comprend que « Daniel est descendu de la montagne et vit dans l'église » : la colonne s'est transportée à Sainte-Sophie, dont le chœur, maintenant dépouillé de ses habits de deuil, devient la *mandra* du saint. L'usurpateur abandonne la ville pour l'Hebdomon. Daniel gagne en espace : c'est maintenant toute la ville qui relève de lui<sup>82</sup>.

Ainsi assuré de ses arrières, Daniel prend la tête d'une procession précédée de croix. C'est sa procession, car le clergé reste dans la Grande Église. Et cette procession, qui regroupe tout le peuple, a des allures de manifestation, pour ne pas dire d'insurrection<sup>83</sup>. Le saint et la foule assiègent le palais de l'Hebdomon, dont une tour s'effondre : l'espace du saint assiège celui, désormais restreint, de l'usurpateur. À la vue de la tour effondrée, « la foule poussait de hauts cris, comme quoi le saint devait entrer dans le Palais », et donc submerger l'espace de l'usurpateur au profit du sien ; mais Daniel refuse et rentre en ville<sup>84</sup>. Politiquement, l'affaire est jouée, le rapport de forces établi ; Basiliskos n'a plus qu'à faire amende honorable. Il tente une dernière fois d'amener le saint dans son espace ; repentant, il mande Daniel au Palais. Mais celui-ci refuse et ordonne avec succès à Basiliskos de venir se repentir à Sainte-Sophie<sup>85</sup> : c'est l'usurpateur<sup>86</sup> qui entre dans l'espace du saint. Basiliskos abandonne le monophysisme ; il ne reste plus qu'à attendre patiemment sa chute, imminente.

78. La présentation des opinions religieuses des empereurs dans la vie de Daniel est tendancieuse, car Zénon, auteur de l'*Hénotique*, est un chalcédonien pour le moins modéré ; Anastase qui, pour avoir épousé à son tour Ariadnè, jouit aussi de la bienveillance du saint, était ouvertement monophysite, mais l'hagiographe le présente comme un parfait chalcédonien.

79. Daniel est syriacophone et ce seul fait a permis aux desservants de Saint-Michel d'Anaplous de l'accuser d'hérésie ; cf. *supra*, p. 203 et n. 10.

80. VDS, c. 71, p. 67-68.

81. *Ibid.*, c. 72, p. 70.

82. *Ibid.*, c. 73, p. 70-71.

83. *Ibid.*, c. 74, p. 71-72.

84. *Ibid.*, c. 75, p. 73.

85. *Ibid.*, c. 83, p. 74-75.

86. On remarquera que l'hagiographe, une fois que Basiliskos a accepté de se repentir et de faire son entrée dans Sainte-Sophie (il s'agit d'une entrée parfaitement conforme au cérémonial classique : cf. G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le « Césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 106-110), le qualifie d'empereur.

Comme dans tout bon récit hagiographique, la mort, qui va faire du corps du saint une relique, reçoit un traitement de faveur de la part de l'hagiographe. Mais la Vie de Daniel présente une version particulièrement spectaculaire, dans laquelle l'espace joue un rôle important. C'est Daniel lui-même qui organise les choses. Il avertit quelques jours à l'avance non pas de la date précise, mais de l'imminence de sa mort, ce qui est fort banal. Ce qui l'est moins, c'est qu'il s'occupe de son avenir *post mortem* ici-bas d'une façon méticuleuse. Lors d'une maladie précédente, l'empereur Anastase et sa femme Ariadnè<sup>87</sup> ont fait apporter dans la *mandra* un tombeau magnifique de marbre et de métal précieux ; mais Daniel guérit cette fois-là et, avant même d'annoncer sa mort, récuse ce tombeau déposé dans la *mandra* et précise qu'il veut être mis en terre et son corps recouvert de reliques de martyrs<sup>88</sup>. Il refuse donc que son corps soit placé dans l'espace découvert de la *mandra*, là où l'hagiographe a vu le tombeau offert par le couple impérial.

Puis Daniel confie la responsabilité des funérailles à la patricienne Héraïs à qui il a fait avoir un enfant<sup>89</sup>. Elle fait construire l'escalier en forme de spirale autour de la colonne et jusqu'à l'entrée de l'oratoire qui servira à descendre la dépouille du saint<sup>90</sup>. On observe donc une sorte de confinement de l'espace formé de la colonne où le saint a vécu son ascèse et qui restera dans la postérité sacrée<sup>91</sup> et de l'oratoire où se trouvera la relique.

La mort du saint va donner lieu à une sorte d'incubation de sept jours. En effet, une semaine avant son décès, il en informe la communauté des frères. La nouvelle se répand et une foule innombrable s'agglutine dans la *mandra*<sup>92</sup>. L'on veut voir le saint une dernière fois, et aussi être dans l'espace de la *mandra* au moment même de la mort. En effet, le patriarche Euphémios enfin arrivé après une longue attente de la foule monte à l'échelle et constate que le saint vit encore ; il repart, mais la foule reste<sup>93</sup>. Par cette sorte d'incubation préalable, la mort de Daniel se trouve ainsi implicitement assimilée aux miracles qu'il opérait.

Nous avons vu comment l'espace est alors divisé en deux ; seuls le patriarche et les dignitaires ont le droit de monter sur la plate-forme pour embrasser la dépouille. La foule, révoltée de se trouver ainsi écartée et privée du contact avec la relique, manifeste bruyamment. On attache alors Daniel à la planche de sa déposition et, telle une icône, on le montre au peuple durant de longues heures<sup>94</sup>. La

87. Ariadnè, fille de Léon I<sup>er</sup>, a épousé Anastase à la mort de Zénon (491).

88. VDS, c. 92, p. 87.

89. *Ibid.*, c. 82, p. 77.

90. *Ibid.*, c. 94, p. 88. À cet endroit, le dispositif en spirale n'est pas qualifié d'escalier (τὸ ἔργον κύκλω) ; mais, après la mort du saint, le patriarche monte sur la plate-forme *διὰ τῆς σκαλώσεως*.

91. C'est ainsi que l'on doit interpréter la mention de cette colonne toujours visible lorsque écrit l'hagiographe de Luc et sur laquelle Léontios s'était accordé avec les desservants pour monter à son tour.

92. On ne peut bien évidemment estimer ce que l'hagiographe met derrière cette foule au plan quantitatif. Toutefois, ce grand concours de foule, ajouté à ce que nous avons montré plus haut, à savoir que la *mandra* contient en partie et le *martyrion* de Syméon Stylite et un monastère assez grand pour servir également de *xénodocheion*, force à s'interroger sur la dimension de la *mandra* du saint. Celle de Syméon l'Ancien était de petite taille ; celle de Daniel semble au contraire largement proportionnée. Comme nous ne savons rien de la construction de cette clôture, nous pouvons peut-être risquer l'hypothèse qu'elle ait pu connaître des agrandissements pour tenir compte des nécessités.

93. VDS, c. 96, p. 90.

94. *Ibid.*, c. 99, p. 92.

Vie d'Alypios permet de comprendre le sens de cette précaution : la foule de toute la région accourt après la mort du stylite et les gens combattent presque pour la relique, manquent l'enlever, veulent la tailler en morceaux<sup>95</sup>. Pour prévenir de tels excès, Héraïs offre un cercueil en plomb pour descendre Daniel et cela éclaire le sens d'une phrase en apparence peu claire de la Vie de Daniel : sous la pression de la foule, près de l'entrée de l'oratoire, l'escalier en bois s'effondre, mais les porteurs ne sont pas blessés et surtout résistent aux assauts de la foule<sup>96</sup>. Daniel est alors mis en terre dans l'oratoire<sup>97</sup>, sous les restes des martyrs, conformément à sa demande.

La Vie de Daniel s'arrête là. Au lendemain des funérailles, l'espace de la *mandra* se distribue ainsi : à l'air libre, la colonne, visible de loin, et le tombeau de marbre et de métal précieux offert par l'Empereur, témoin aux yeux des fidèles de la reconnaissance par le pouvoir impérial de la sainteté du personnage<sup>98</sup> ; le *martyrion* de Saint-Syméon et le monastère dont l'oratoire contient la relique.

La fortune ultérieure de l'espace sacré où Daniel vécut nous semble contrastée. D'un côté les mentions de pèlerinage que nous avons sont tardives et peu nombreuses, ce qui peut paraître surprenant compte tenu de la célébrité du personnage confirmée par les autres sources de l'époque<sup>99</sup>. De l'autre, la longévité de la colonne et de son usage, au moins jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, atteste de la pérennité du sanctuaire. Si la mention contenue dans la Vie de Luc le Stylite est purement monumentale<sup>100</sup>, la Vie de Léontios donne des détails. Non seulement elle montre une communauté de statut non précisé<sup>101</sup>, mais elle décrit comment le saint s'est bien rendu dans la *mandra* pour en rencontrer les membres. L'endroit où il aspire à vivre, c'est la logette et la *mandra*. C'est bien dans cet espace que réside la sainteté à laquelle il aspire. La congrégation qui régit alors les abords de la colonne est un monastère, comme le montre l'adresse d'une lettre contemporaine de Nicolas Katasképènos à Sabas, higoumène de Saint-Daniel d'Anaplous<sup>102</sup>. En 1200, Antoine de Novgorod a pu voir les reliques de Daniel. En venant de Constantinople, il passe à Saint-Michel d'Anaplous ; « plus loin sur la montagne, dans une châsse ouverte, sont les reliques de saint Daniel le Stylite ; après Daniel, sur cette même montagne, se tenait Akakios, et il est enterré dans la même église. Dans cette même église repose la sainte princesse Xénia, fille de Bracislas<sup>103</sup>. »

95. VAS, c. 26, p. 106.

96. VDS, c. 10, p. 93.

97. Cet oratoire pose un problème. Ce n'est pas le *martyrion* de Syméon Stylite, toujours qualifié ainsi, malgré l'avis de R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, Première partie, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique, t. 3, Les églises et les monastères*<sup>2</sup>, Paris 1969, p. 86. Ce pourrait être un oratoire construit exprès, solution que l'on ne saurait totalement exclure, bien que la Vie ne mentionne nullement la construction d'un tel édifice. Le plus simple reste donc qu'il s'agisse de l'oratoire du monastère.

98. Cf. M. KAPLAN, Les normes de la sainteté à Byzance (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles), *Mentalités* 4, 1990, p. 29-30.

99. DELEHAYE, *Les saints stylites*, p. LVII-LVIII.

100. VLS, c. 3, p. 197-198 : la colonne « en forme de tour, qui est restée visible pour tous jusqu'à aujourd'hui ».

101. Pour réaliser son projet de monter sur la colonne, Léontios s'accorde « avec ceux qui se trouvaient là » (τοῖς ἐκεῖσε) : Vie de Léontios de Jérusalem, c. 37, p. 74.

102. M. GÉDÉON, *Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας*, Constantinople 1911, I, p. 60-62.

103. B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889, p. 109.

La relique est donc toujours en place dans la même église, contrairement à celle de Luc le Stylite, transportée immédiatement à Constantinople au monastère de Saint-Bassianos<sup>104</sup> ; de plus, la colonne de Luc a de toute façon été détruite lors du raz de marée du 25 octobre 986. Mais la relique de Daniel a été dégagée de sa tombe et des reliques des martyrs sous lesquelles elle avait été déposée.

Pour Daniel, comme pour son prédécesseur et maître Syméon l'Ancien, l'espace délimité par la *mandra*, centré sur la colonne et sur la plate-forme qui en constitue le sommet et où vit le saint, est une composante essentielle du processus de sanctification, de l'invasion du personnage par le sacré. C'est le saint qui sacralise l'espace, au point qu'il emporte cet espace sacré avec lui lorsque d'aventure il quitte la *mandra* ; mais l'hagiographe, porte-parole des fidèles, traduit dans son discours une attention soutenue à l'inscription du sacré dans l'espace, autour de la colonne et sur une hauteur. Le faible nombre de Vies de stylites plus récentes permettra seulement d'émettre l'hypothèse que la *mandra* devient moins importante : dans la Vie de Luc le Stylite, pourtant composée avec soin et truffée de références appuyées aux prédécesseurs, elle a disparu et, de plus, l'organisation de l'espace devient moins importante que l'ascèse. En ceci, le stylite se banalise et tend à devenir un saint comme un autre ; d'ailleurs Luc, comme tenta de le faire Léontios, se borne à reprendre une colonne déjà maintes fois utilisée et donc moins originale ; le stylisme, d'abord ascèse extrémiste et spectaculaire, devient un mode comme un autre et désormais mineur de la sainteté byzantine.

Michel Kaplan  
(Université Paris I)



# LE MONASTÈRE SAINT-JEAN-PRODROME DE PÉTRA DE CONSTANTINOPLE

Elisabeth MALAMUT

Le monastère Saint-Jean-Prodrome de Pétra a disparu. Nous savons qu'il était situé dans le quartier de Pétra, près de la citerne d'Aétius<sup>1</sup> et près du palais des Blachernes, ce qui a amené R. Janin, dans sa *Constantinople Byzantine*<sup>2</sup>, à situer assez précisément le monastère dans la petite vallée qui descend de Karagümruk vers Balat, à un endroit que les Turcs appellent Kesmekaya (Rocher Taillé), qui rappelle la dénomination de *Pétr*a, « celle qui est coupée dans la montagne abrupte », disaient les contemporains<sup>3</sup>.

S'imaginer à quoi pouvait ressembler ce monastère serait tout à fait impossible, si nous n'avions un témoignage exceptionnel en 1403. Il s'agit de la *Relation d'ambassade à Tamerlan* traditionnellement attribuée à Ruy Gonzalès de Clavijo, gentilhomme à la cour de Henri III de Castille, qui, lors de son passage à Constantinople, est allé visiter le 30 octobre l'église Saint-Jean-Prodrome de Pétra et en fait la description suivante<sup>4</sup> : « En haut de la porte d'entrée extérieure de l'église, on peut voir le portrait de saint Jean en mosaïque finement travaillé, puis, au dessus de l'entrée [à l'intérieur du porche], il y a une coupole élevée, reposant sur quatre arcs, et vous passez au-dessous pour entrer dans le bâtiment principal. Les murs et le plafond de cette coupole sont couverts de belles mosaïques, composées de pièces minuscules, de cubes dorés en or fin ou émaillés de

1. En témoignent la plupart des manuscrits, qui ont sûrement appartenu à la bibliothèque de Pétra et comportent à la fin un ex-libris en forme de trois vers dodécasyllabiques, que l'on peut traduire de la manière suivante : « Ce livre appartient au monastère du Prodrome qui se trouve tout près de la citerne d'Aétius. L'appellation ancienne de ce monastère est Pétra », cf. H. KAKOULIDÈS, 'Η βιβλιοθήκη τῆς μονῆς Προδρόμου-Πέτρας στὴν Κωνσταντινούπολη, *Hell.* 21, 1968, p. 3. Voir aussi G. P. MAJESKA, *Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington 1984 (Dumbarton Oaks Studies 19), p. 340 et n. 9.

2. R. JANIN, *La Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Ière Partie, Le Siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique. III, Les églises et les monastères*, Paris 1969, p. 420-429.

3. *Enkômion de Jean le Jeûneur par Calliste*, éd. H. GELZER, Kallistos' Enkomion auf Johannes Nesteutes, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 29, 1886, p. 59-89 (p. 59).

4. CLAVIJO, *Embassy to Tamerlane 1403-1406*, trad. G. LE STRANGE, Londres 1928, p. 62-64. Une édition critique est parue en 1943 : F. LOPEZ ESTRADA, *Embajada a Tamorlan, Estudio y edicion de un manuscrito del siglo XV*, Madrid 1943. Il apparaît que l'auteur de cette chronique est Ray Alfonso Paez de Santa Maria, voir à ce sujet S. CIRAC, Tres monasterios de Constantinople visitados por Espanoles en el ano 1403, *RÉB* 19, 1961, p. 358-382.

bleu, de blanc, de vert et de rouge, et beaucoup d'autres couleurs nécessaires aux portraits et aux ornements. [...] En passant sous la coupole, on arrive dans une large cour, entourée de portiques ouvrant sur des bâtiments. Il y a là des cyprès avec beaucoup d'autres arbres. Au-delà, près de l'entrée principale de l'église se trouve une fontaine, sous une belle coupole reposant sur huit colonnes de marbre blanc, avec une vasque d'un bloc de marbre blanc. Le bâtiment principal de l'église a un plan carré (*quadra*), et circulaire (*redonda*), et au-dessus se dresse une coupole élevée supportée par des colonnes de marbre vert. Devant vous, quand vous entrez, se trouvent trois petites chapelles, à l'intérieur desquelles il y a un autel. Le grand autel est dans la chapelle du milieu et les portes de cette chapelle sont couvertes de plaques d'argent doré. À la porte de cette chapelle il y a quatre petites colonnes de marbre avec des bandes en argent doré incrustées de pierres précieuses. Aux entrées de ces trois chapelles pendent à une poutre des rideaux de soie et ces rideaux sont mis là pour être tirés, quand le prêtre entre dans la chapelle pour dire la messe, afin de ne pas être vu des fidèles. Le plafond de la nef [c'est-à-dire la coupole] est partout richement orné de mosaïques et s'y déploie la figure de Dieu le Père<sup>5</sup>. Les murs en dessous sont également couverts de mosaïques jusqu'au rez-de-chaussée où les murs sont couverts de plaques de marbre vert. Le pavement est constitué de carreaux de marbre de nombreuses couleurs, formant des entrelacs et ornés de lignes et de festons. La chapelle où se trouve le grand autel a le long de ses murs des stalles en bois ciselé et devant chaque stalle se trouve un brasero en cuivre plein de cendres dans lequel chacun peut cracher, pour éviter de cracher sur le pavement<sup>6</sup>. Il y a aussi suspendues là de nombreuses lampes en argent et en verre. [...] À cette église de Saint-Jean appartient un monastère où les moines ont leur réfectoire dans une grande galerie. Au centre, il y a une table de marbre blanc de trente pieds de long [...] il y a aussi des buffets en blocs de pierre blanche sur lesquels on pose les plats. Il y a encore trois autres petites tables, constituées chacune d'un seul bloc de pierre. À l'intérieur des murs du monastère, nous avons vu beaucoup de vergers et de vignes. »

## I. HISTOIRE DE LA FONDATION DU MONASTÈRE

La description de Clavijo, si imprécise soit-elle<sup>7</sup>, permet néanmoins de se représenter successivement l'entrée à coupole donnant sur un atrium à portiques

5. Le texte espagnol original emploie le terme « Dios Padre » pour le terme byzantin « Christ Pantocrator », cf. CIRAC, *Tres monasterios...*, cité note précédente, p. 370.

6. L'usage de cracher dans les braseros de l'abside peut paraître curieux. On rappellera néanmoins le récit de voyage du Pèlerin de Plaisance daté de 560-570 : quand les pèlerins arrivent dans les villages des Samaritains, des gardes placés à l'entrée les avertissent de ne pas cracher, sous peine de provoquer des incidents, cf. *Récits des premiers pèlerins au Proche-Orient (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, éd. P. MARAVAL, Paris 1996, p. 211.

7. Nous savons, en particulier grâce à Étienne Gerlach visitant Constantinople en 1578, que les mosaïques de l'église principale représentaient les empereurs grecs et les saints : « τὴν μὲν τοῦ Προδρόμου Constantinopoli satis amplum monasterium fuisse cujus templum adhuc reliquum, pulcherrimis pictoris imperatorum Graecorum, et sanctorum, exornatum sit », tandis que dans le « προπυλαίω » se trouvaient les images du Prodrôme, des saintes ermites et des Pères grecs, ainsi qu'un Christ « siégeant sur un trône doré avec l'inscription Πέτρα », cf. M. CRUSIUS, *Turcograecia*, Bâle 1584, p. 190. La description du propylée correspond à celle du porche par Clavijo.

avec une fontaine au milieu, et au fond une église carrée à coupole. Si l'on tente de déterminer le type de fondation, on peut avancer que l'atrium à portiques avec la fontaine au milieu suggère une structure paléochrétienne. L'église, carrée et ronde selon l'auteur, à trois absides avec une coupole où figure le Christ Pantocrator rappelle, quant à elle, un plan mésobyzantin d'église en croix inscrite. Le templan, celui de la grande abside, a des colonnes dont la décoration semble d'époque paléochrétienne. Mais le pavement ressemble fort à de l'opus sectilé, que l'on trouve seulement à l'époque mésobyzantine. Tous ces éléments nous conduiraient assez bien à une fondation paléochrétienne, dont l'église aurait été reconstruite à l'époque mésobyzantine, qui présenterait des traits assez comparables à ce qui se faisait sous le règne d'Alexis I<sup>er</sup>, si l'on pense par exemple à l'église sud du Christ Pantocrator de Constantinople, datée de 1118-1124<sup>8</sup>. Les colonnes du templan de la grande abside, dont parle Clavijo, sont assez caractéristiques de ce qui se faisait à l'époque paléochrétienne et seraient par conséquent du remploi. Cette hypothèse nous semble pouvoir être confirmée par les sources écrites concernant la fondation du monastère.

### La fondation paléochrétienne

La première fondation du monastère nous est connue par l'*Enkômion* de Baras, composé, selon le titre, par « Jean Mauropodos, moine et archidiacre du monastère du Prodrome et Baptiste Jean de Pétra »<sup>9</sup>. De la carrière de Jean Mauropous, dont le nom a été curieusement écorché, nous connaissons quelques étapes : en 1043 il était *chartophylax* et, en 1047, il est le principal conseiller de Constantin Monomaque. Il fut par la suite évêque d'Euchaïtes. Sa biographie a néanmoins été largement controversée du point de vue chronologique et il est difficile de préciser quand il fut moine de Pétra<sup>10</sup>. On situe sa mort après 1075, et peut-être pendant les premières années du règne d'Alexis I<sup>er</sup>. Son *Enkômion* de Baras reprend une tradition ancienne sur la fondation du monastère.

Le fondateur présumé serait un ascète égyptien du nom de Baras, qui vint à Constantinople sous le règne d'un empereur dont le nom n'est pas précisé. Mauropous déclare transmettre ce que la tradition orale a retenu de la vie du fondateur, en précisant que celle-ci avait été déjà consignée par écrit dans un livre très ancien, qui s'était perdu<sup>11</sup>.

Baras vint à Constantinople en même temps que ses deux disciples, les saints Patapios et Raboulas. Le premier s'établit au nord « près du rempart maritime des Blachernes », le second au sud « près de la porte du même mur appelée Saint-

8. Pour l'église sud du monastère du Pantocrator, aujourd'hui Zeyrek Kilise Camii, cf. C. MANGO, *Architecture byzantine*, Paris 1981, p. 235, 238.

9. 'Εγκώμιον εἰς Βάραν, éd. A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, Ἑλληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως*, 1884, p. 38-45. Pour l'ajout du titre à la fin du *Ms Lesbos 43*, cf. KAKOULIDÈS, 'Η βιβλιοθήκη..., cité *supra* n. 1, p. 12.

10. Il aurait été, en effet, deux fois moine de Pétra, avant et après son épiscopat d'Euchaïtes. Or sur la date de ce dernier, les avis divergent. Pour une chronologie haute de sa fonction d'évêque d'Euchaïtes, cf. A. KARPOZELOS, *Συμβολή στὴ μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννη Μαυρόποδος*, Ioannina 1982, p. 55-106 ; ID., *The Biography of Ioannes Mauropous again*, *Hell.* 44, 1994, p. 51-60. Pour une chronologie basse, voir A. KAZHDAN, *Some Problems in the Biography of John Mauropous*, *JÖB* 43, 1993, p. 87-111 ; ID., *Some Problems in the Biography of John Mauropous II*, *Byz.* 65, 1995, p. 362-387.

11. 'Εγκώμιον εἰς Βάραν..., cité *supra* n. 9, p. 39.

Romain »<sup>12</sup>. Baras, guidé par saint Jean Baptiste, s'établit en un endroit solitaire et boisé situé entre les deux lieux choisis par ses disciples, où il trouva une petite chapelle abandonnée, très ancienne, construite en pierres de taille et en briques, dédiée justement au Baptiste. Un jour, des chasseurs, qui avaient l'habitude de fréquenter la cour impériale, découvrirent le saint ascète et signalèrent sa présence à l'empereur qui vint le voir. Pour offrir de l'encens à l'empereur selon la coutume et, comme il n'avait pas d'ustensile, il plaça des charbons ardents dans un pli de son manteau sans que celui-ci fût brûlé. À la suite de ce miracle, l'empereur donna à Baras un terrain situé autour de l'église, pour qu'il ne fût plus troublé par les chasseurs. Cette propriété avait, selon la requête de Baras, un périmètre d'un modios, d'où le surnom de « Tou Modiou » qui lui resta.

On retient d'abord que l'histoire de la première fondation de Pétra se situe de toute façon après la construction de l'enceinte théodosienne, puisque celle-ci est la référence géographique des installations des trois moines. Comme la partie nord de la muraille dont il s'agit a dû être construite peu après 413, on situerait assez bien l'établissement de Baras dans les années 30 du v<sup>e</sup> siècle, s'il n'y avait la référence au moine Raboulas qui aurait vécu, selon une notice du *Synaxaire*, sous les règnes de Zénon et d'Anastase<sup>13</sup>. Il est vrai que même après les dispositions du concile de Chalcédoine en 451, qui les qualifiait d'« étrangers » indésirables<sup>14</sup>, les moines continuaient d'arriver à Constantinople de toutes les parties de l'empire, notamment des régions éloignées (Syrie, Arménie, Égypte). Ils purent s'établir comme Baras et ses dits disciples entre les deux lignes défensives dans une zone qui était très peu urbanisée encore à cette époque<sup>15</sup>.

Néanmoins l'histoire rapportée par Jean Mauropous a toutes les chances d'être truquée ou même inventée en partie. P. Canart suggère que Mauropous a réuni en un seul récit trois histoires distinctes de fondation par des moines orientaux, qui n'ont peut-être pas vécu à la même époque. Une autre supposition serait que Baras fût le fondateur du monastère des Égyptiens qui, selon André de Crète, comportait une église du Prodrome où le corps de son disciple, Patapios, a été déposé<sup>16</sup>. La *Vie* métaphrastique de Patapios reprend l'information d'André de Crète, en précisant que le saint s'est installé « près du mur des Blachernes<sup>17</sup> ».

12. *Ibid.*, p. 42. Une tradition plus tardive donne le nom de la Porte Charisiou (ou Porte d'Andrinople) au lieu de la porte Saint-Romain. Pour l'histoire de ces trois saints et leur établissement à Constantinople, voir P. CANART, Le dossier hagiographique des SS. Baras, Patapios et Raboulas, *AB* 87, 1969, p. 445-460.

13. Raboulas est attesté, d'après la notice du *Synaxaire de Constantinople*, comme étant né à Samote et ayant bénéficié du soutien d'Anastase pour la construction d'un monastère à Constantinople, CANART, Le dossier..., cité n. précédente, p. 454-455.

14. G. DAGRON, Le monachisme à Constantinople jusqu'au Concile de Chalcédoine, *TM* 4, 1970, p. 255.

15. C. MANGO, *Le développement urbain de Constantinople (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1985 (TM, Monographies 2), p. 49.

16. Voir les *Miracula de Patapios par André de Crète* (BHG 1426-1427), PG 97, col. 1233 A. André de Crète affirme de plus qu'il s'agissait d'un monastère de femmes, voir l'*Enkômion de Patapios par André de Crète* (BHG 1428) dans PG 97, col. 1240 C. Or il y a justement une tradition représentée par Antoine de Novgorod et Clavijo qui fait du monastère du Prodrome de Pétra un monastère de femmes. Pour le dossier Patapios, cf. M.-F. AUZÉPY, *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin. Le cas de la Vie d'Étienne le Jeune*, Aldershot 1999 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 5), p. 133-134.

17. *Vie de saint Patapios par Syméon le Magistre* (BHG 1424) dans PG 116, col. 360. L'hypothèse selon laquelle le monastère du Prodrome de Pétra est le successeur du monastère des



La question serait alors de savoir pourquoi Mauropous a voulu passer sous silence la filiation du Prodrome de Pétra au monastère des Égyptiens.

### Les fondations mésobyzantines

La deuxième fondation du Prodrome de Pétra nous est rapportée par deux sources : la première est le *Testament* du fondateur, l'autre est un *Enkômion* du fondateur.

Le *Testament*<sup>18</sup> mentionne la fondation du monastère par un higoumène du nom de Jean, dit encore Jean le Jeûneur, qui en établit la règle. Il est dit que Jean a bénéficié de la largesse et de la protection de la « despoina et mère du couronné par Dieu Kyrios Alexis », c'est-à-dire d'Anne Dalassène. Anne Dalassène<sup>19</sup> est un personnage bien connu, car elle a reçu en août 1081, soit quatre mois après le couronnement d'Alexis I<sup>er</sup>, le gouvernement impérial par chrysobulle. Elle ne fut jamais couronnée et, de ce fait, son seul titre officiel fut celui indiqué dans le testament, « mère de l'empereur ». À côté de ce titre figurait sur son sceau l'épithète de « *monè* », c'est-à-dire moniale, ou de « *prôtè* », celle qui aurait donc la charge de plusieurs monastères<sup>20</sup>. On savait déjà qu'elle avait fondé à Constantinople le monastère du Pantepoptès où elle se retira après 1095<sup>21</sup>. Le *Testament* de Jean prouve qu'elle a également contribué à la fondation du monastère de Pétra. Il semble d'ailleurs qu'Anne Dalassène était particulièrement attachée à ce quartier au nord-ouest de Constantinople où elle s'établit, instaurant une discipline monastique à la cour des Blachernes<sup>22</sup>.

Une autre indication précieuse donnée par le *Testament* est la protection conjointe du patriarche Nicolas (août 1084-1111), qui donne le *terminus post quem* de la seconde fondation de Pétra, après 1084, et indique que ce monastère bénéficia dès sa fondation d'un double statut impérial et patriarcal.

Enfin, du *typikon* établi par ce document, on peut constater que Jean le Jeûneur restaura la vie monastique en introduisant ou en rétablissant les règles du cénobitisme et en accentuant les vœux de pauvreté, ce qui valut au monastère le sobriquet de « Riche grâce à Dieu », que l'on rencontre constamment dans les récits des voyageurs à propos dudit monastère. Cette réforme du régime monastique par Jean le Jeûneur s'insère parfaitement dans ce que l'on sait de la réforme

Égyptiens a déjà été formulée par A. Papadopoulos-Kérameus, cf. 'Εγκώμιον εἰς Βάραν..., p. 42, n. 3. En revanche R. Janin (*La Géographie ecclésiastique...*, cité *supra* n. 2, p. 12) fait de Patapios un moine du VII<sup>e</sup> siècle sans lien avec le monastère de Pétra.

18. Texte inédit du *Cod. Ambros.* 270 (début du XIV<sup>e</sup> siècle), fol. 179. Le manuscrit est en très mauvais état. Je remercie vivement Michel Cacouros qui m'a donné lecture du passage concernant la date de fondation.

19. Sur Anne Dalassène et l'ensemble de la bibliographie la concernant, voir É. MALAMUT, Une femme politique d'exception à la fin du XI<sup>e</sup> siècle : Anne Dalassène, dans *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)*, éd. S. LEBECQ, A. DIERKENS, R. LE JAN, J. M. SANSTERRE, Villeneuve d'Ascq 1999 (Centre de Recherche sur l'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest 19), p. 103-120.

20. J.-Cl. CHEYNET, J.-F. VANNIER, *Études prosopographiques*, Paris 1986 (Byzantina Sorbomensia 5), p. 97-98 ; MALAMUT, Une femme politique..., cité n. précédente, p. 117.

21. ZONARAS, Bonn p. 746 ; MALAMUT, Une femme politique..., p. 116.

22. P. MAGDALINO, *Constantinople médiévale, Études sur l'évolution des structures urbaines*, Paris 1996 (TM, Monographies 9), p. 71.

monastique à partir du milieu du XI<sup>e</sup> siècle, dont le *typikon* de la Théotokos Évergétis représente en quelque sorte le modèle<sup>23</sup>.

Les indications historiques fournies par le testament de Jean sont corroborées par l'*Enkômion* dudit Jean par le patriarche Calliste au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>. On apprend que Jean le Jeûneur était originaire de Cappadoce, qu'il était depuis l'enfance tourné vers Dieu et aspirait à la vie monastique, mais que son inclination rencontrait l'opposition de ses parents, qui voulaient le marier. La volonté de Dieu permit qu'il tombât malade et devînt eunuque. Jean quitta alors sa patrie et erra jusqu'à s'établir dans l'île dite de Marmara, c'est-à-dire Proconnèsos. Après quelque temps, il arriva dans la capitale, où il entra vite sous la protection du patriarche Nicolas, qui l'établit dans le petit monastère (*monydrion*) de Pétra, puis sous celle d'Alexis et de l'impératrice, dont le nom n'est pas donné, mais que nous savons être Anne Dalassène.

L'*Enkômion* nous apprend que la seconde fondation s'accompagna de la construction par Anne Dalassène d'une très belle église, qui fut donc fondée entre 1084, date de l'intronisation du patriarche Nicolas et 1095, date où Anne Dalassène se retira au monastère du Pantepoptès. C'est très vraisemblablement l'église décrite par Clavijo en 1403, qui, nous l'avons vu, semblait avoir une grande parenté avec celle du Pantocrator construite quelques années plus tard. Il est également mentionné qu'Anne Dalassène entreprit en faveur du monastère des travaux d'adduction d'eau, qui devaient être assez importants pour avoir été remarqués par un voyageur de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>.

Enfin le patriarche Calliste ajoute que le monastère de Jean le Jeûneur fut transformé en une plus grande et plus riche fondation par un « second *ktêtôr* », un puissant laïc, issu d'une grande famille sénatoriale, nommé Jean Iôalîtès, qui aurait gravi tous les échelons d'une brillante carrière administrative jusqu'à devenir *protasekrêtis*. Il habitait à côté du monastère de Pétra auquel il légua tous ses biens en entrant au monastère<sup>26</sup>. Cette seconde fondation par Jean Iôalîtès se situe donc au XII<sup>e</sup> siècle et explique pourquoi, en dépit de l'idéal évangélique prôné par Jean le Jeûneur, le monastère offre une tout autre apparence sous le règne de Manuel I<sup>er</sup> que précédemment. Le *Traité sur la vie monastique* d'Eustathe de Thessalonique raconte, en effet, que l'empereur Manuel, ayant décidé de célébrer un mariage noble de nuit au palais des Blachernes pendant la semaine de la Tyrophagie et ayant constaté qu'il n'y avait aucune provision au palais pour alimenter le repas nuptial, eut l'idée de se faire approvisionner par le monastère de Pétra, qui envoya au palais toutes sortes de mets succulents, y compris du caviar rouge et noir. En échange (*antisikôsis*), l'empereur gratifia le monastère du Pro-

23. J. P. R. THOMAS, Documentary evidence from the Byzantine monastic typika for the history of the Evergetine Reform Movement, dans *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism, Papers of the third Belfast Byzantine International Colloquium, 1-4 may 1992*, éd. M. MULLET, A. KIRBY, Belfast 1994 (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.1), p. 246-273.

24. *Enkômion de Jean le Jeûneur...*, cité *supra* n. 3, p. 59-89. La tradition selon laquelle Jean voulut conformer ses moines à un idéal de vie de pauvreté sur le modèle évangélique est également mentionnée.

25. Voir ci-dessous.

26. *Enkômion de Jean le Jeûneur...*, p. 83. Il est en fait le troisième *ktêtôr* depuis la première fondation du Prodrome de Pétra, mais le deuxième après la fondation d'époque byzantine de Pétra. On peut supposer que la première fondation était au XIV<sup>e</sup> s. complètement tombée dans l'oubli.

drome de biens fonciers, qui s'ajoutèrent à ceux qu'il avait déjà, mais aucune donnée plus précise n'est malheureusement fournie<sup>27</sup>. De toute façon, il apparaît qu'au milieu du XII<sup>e</sup> siècle le monastère du Prodrome de Pétra était riche et continuait à s'enrichir. Néanmoins, à cette époque, il ne devait pas détenir de métôches à l'extérieur de la capitale, si l'on en croit le témoignage d'Antoine de Novgorod en 1200 : « Ils ne détiennent pas de villages mais ils sont nourris par la bienfaisance divine et la protection et l'intercession de saint Jean<sup>28</sup>. »

Antoine, citoyen très honoré de Novgorod, moine, plus tard archevêque, arriva à Constantinople en mai 1200 et dut y rester assez longtemps<sup>29</sup>. Son *Livre du Pèlerin* consacré à la visite des églises de la capitale mentionne qu'à cette époque il y avait deux cents « moines<sup>30</sup> » au Prodrome de Pétra. Ils n'étaient jamais autorisés à quitter l'enceinte du monastère, bien que trois fois par an, aux deux fêtes principales de saint Jean le Baptiste et à Pâques, le monastère fût ouvert à tous les visiteurs, qui étaient nourris aux frais du monastère. Ce témoignage d'Antoine de Novgorod conforte bien l'opinion que nous avons de la richesse du monastère, mais laisse perplexe quant aux fondements de cette richesse. On doit supposer que le monastère avait des biens à l'intérieur de la capitale et qu'il recevait par ailleurs des subsides de l'empereur et du patriarche.

## II. LA FONDATION DE L'HÔPITAL ET LA RENAISSANCE DU MONASTÈRE

On ne sait pas trop ce qui est arrivé pendant la domination latine, si ce n'est que le monastère fut très certainement occupé par les Latins<sup>31</sup> et qu'abandonné de ses moines, il entama alors une période obscure qui se perpétua assez longtemps. En témoigne l'historien Pachymère pour l'année 1283 qui ne mentionne qu'une église située dans une vigne désaffectée<sup>32</sup>. Par la suite on n'entend plus parler du monastère jusqu'en 1308, quand le feu ravage toute la région de la porte de Kynégôn, sur la Corne d'Or, jusqu'au monastère même du Prodrome, réduisant en cendres tout ce qu'il y avait de commerces et de belles demeures dans la région intermédiaire<sup>33</sup>. Si le monastère ne fut certainement pas réduit en cendres, il est

27. *Eustathii Metropolitae Thessalonicensis Opuscula*, éd. Th. L. F. TAFEL, Francfort 1832, p. 230-231, chap. 66.

28. *Kniga Palomnik Skazanie męst Svyatyh vo Caręgradę Antonija Archiepiskopa novgorodskago v 1200 godu*, éd. Hr. M. LOPAREV, *Palestinskij Sbornik* 51 (XVII-3), Saint-Petersbourg 1899, p. 27.

29. Les avis sont partagés, certains avancent 1204 et même 1211, voir le commentaire de Loparev dans *Kniga...*, cité n. précédente, p. I-II.

30. La traduction « moniales » ne se fonde que sur un manuscrit ; les deux autres donnent le terme de « moines » ; néanmoins la question reste embarrassante, quand on ajoute que Clavijo en 1403 mentionne également un monastère de religieuses, cf. CIRAC, *Tres monasterios...*, p. 367, et si l'on suppose que le monastère du Prodrome de Pétra prit la suite du monastère de femmes des Égyptiens, cf. n. 16. Deux solutions peuvent être envisagées : soit il s'agit d'un monastère double, soit ce monastère a été successivement et alternativement au cours des siècles un monastère de femmes et un monastère d'hommes.

31. Joseph Bryennios (mort vers 1436) affirme que dans le monastère du Prodrome de Pétra occupé par les Latins il continuait de se produire le miracle du baume, cf. *Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὐρεθέντα*, éd. E. BULGARIS-MANDAKASÈS, Leipzig 1768-1784, t. II, p. 35 (= AB 29, 1910, p. 286).

32. GEORGES PACHYMERÈS, *Relations Historiques*, éd. A. FAILLER, Paris 1999 (CFHB 24/3-4), p. 54.

33. *Ibid.*, p. 636-638.

probable qu'il fut non seulement menacé, mais aussi touché dans ses murailles et ses dépendances.

### L'hôpital du Kralj

Après 1308, commença une nouvelle période pour le monastère, une période de prospérité renouant avec le XII<sup>e</sup> siècle, que nous pouvons caractériser comme « la Renaissance de Pétra ». Ce nouvel essor du monastère fut très vraisemblablement lié à la fondation de l'hôpital jouxtant le monastère, qui fut ordonnée par le kralj Milutin, époux de la princesse Simonide. Milutin, gendre de l'empereur Andronic II, se posait alors en bienfaiteur de l'orthodoxie, en dehors de ses terres serbes, à l'intérieur même de l'empire. Selon l'hagiographe serbe Danilo II « dans la ville même de Constantinople, au lieu dit Prodrome il construit une église, grâce à la donation de son or innombrable, ainsi que des bâtiments admirables et magnifiques et il établit un *xénodocheion*, c'est-à-dire un hôpital<sup>34</sup> ».

Sur l'agencement des bâtiments de cet hôpital, le chrysobulle d'Andronic II de février 1321 donne des indications précieuses<sup>35</sup> : « ... Que celui qui se trouve higoumène [abbé] du vénérable monastère de Chilandar ait trois cellules, dans lesquelles se trouve aussi une église, au sein des hospices qui se trouvent dans la cour du *xénôn* fondé par le fils et gendre de ma majesté, le très grand kralj de Serbie, dans Constantinople [...] et qu'il les possède pour son séjour et son repos, quand il vient pour quelque nécessité ou quelque tâche dans la ville. » Ainsi le *xénôn* construit par Milutin servait non seulement d'hôpital, mais aussi d'hôtel pour les Serbes, avec trois cellules particulières pour l'higoumène de Chilandar<sup>36</sup>.

### La promotion du monastère à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle

La renaissance du monastère du Prodrome de Pétra a donc été liée au début du XIV<sup>e</sup> siècle à l'adjonction de l'hôpital du kralj, qui bénéficia immédiatement de donations en or et en biens fonciers<sup>37</sup>. Et le monastère devint assez prestigieux pour recevoir la visite de l'empereur accompagné de ses Varangues lors des grandes fêtes du saint auquel il était dédié, soit le 24 juin, jour de la naissance du Baptiste et le 29 août, jour de la décollation<sup>38</sup>. Un autre signe de l'importance de Pétra est la promotion exceptionnelle dont il bénéficia en mars 1381. À cette date, en effet, par décret (*sigillion*), Nil, le patriarche de Constantinople, ordonne que désormais l'higoumène du monastère du Prodrome de Pétra soit promu au rang d'archimandrite et de protosyncelle et que le monastère ait désormais le troisième rang dans l'ordre des monastères de la capitale, après le monastère du Stoudios et celui des Manganes<sup>39</sup>.

34. *Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskog napisao Danilo i drugi* (Biographies des rois et archevêques serbes rédigées par Daniel et autres), éd. Dj. DANICIĆ, Zagreb 1866, p. 134-135 ; trad. serbo-croate de L. MIRKOVIĆ, Belgrade 1935, p. 101-102. Sur l'hôpital de Milutin, voir M. ŽIVOJINOVIĆ, *Bolnica kralja Milutina u Carigradu*, ZRVI 16, 1975, p. 105-115.

35. *Actes de Chilandar. Première Partie, Actes Grecs*, éd. L. PETIT, B. KORABLEV, VV 17, 1911, n° 58 de février 1321, p. 138, l. 46-58.

36. Rappelons que Danilo II, quand il était higoumène de Chilandar, fit justement office d'ambassadeur à Constantinople dans les années 1313-1314.

37. *Životi kraljeva...*, cité *supra* n. 34 ; *Actes de Chilandar...*, cité *supra* n. 35, n° 60, 82, 92.

38. J. VERPEAUX, *Pseudo-Codinos, Traité des offices*, Paris 1966, p. 244-245.

39. MM II, p. 22-23.



Nous avons vu que le monastère, dès sa deuxième fondation, jouissait du double statut de monastère patriarcal et impérial. Après la promotion patriarcale, le monastère reçut, en effet, une série de gratifications des empereurs Manuel II et Hélène. On peut y voir également l'expression de l'attachement des souverains serbes à la fondation.

En 1395, Hélène, épouse de Manuel II, ou plutôt Jéléna, fille du défunt Constantin Dejanović dont l'État s'étendait au sud de la Serbie et en Macédoine, eut l'occasion de manifester sa générosité envers le monastère, quand elle fit célébrer le service funèbre de son père, mort cette année-là sur le champ de bataille de Rovine. En témoigne la charte de Saint-Jean-Prodrome de Pétra d'octobre 1395, délivrée par l'empereur Manuel II et son épouse Hélène<sup>40</sup>. Cette charte oblige les moines à célébrer trois messes par semaine (le jeudi dans l'église principale, le mardi et le samedi dans une autre chapelle du monastère) pour le repos de l'âme du père défunt d'Hélène, seigneur de Serbie, à inscrire son nom dans l'obituaire du monastère, à en faire mémoire tous les vendredis dans le cimetière et le lendemain, samedi, à l'*orthros*, dans l'église principale du monastère comme pour tous les autres frères qui sont morts et ont été ensevelis dans le monastère. De plus chaque année au jour anniversaire de la mort du prince, sa commémoration solennelle donne lieu à un office funéraire exceptionnel : la veille, seize prêtres officieront avec huit récipients contenant la bouillie de blé concassé et huit chandeliers à bougies et, le lendemain, après la liturgie, la table sera ouverte aux moines et aux pauvres et il y aura une distribution d'aumônes. Pour assurer les frais, 500 hyperpères sont donnés au monastère pour acheter un bien-fonds dans la ville, dont le revenu annuel de 50 hyperpères servira aux trois liturgies et à la commémoration annuelle. Ce bien ne pourra être vendu ni enlevé au monastère et le patriarche veillera à ce que cela n'arrive pas. Aussi l'acte est-il enregistré dans le codex de la Grande Église. À la fin du document on parle d'une somme de 100 hyperpères supplémentaires pour les quatre commémorations supplémentaires du père de l'impératrice l'année qui suit sa mort. Enfin ce même document mentionne que l'impératrice Jéléna et son époux, l'empereur Manuel, avaient déjà gratifié dans le passé le monastère Saint-Jean de Pétra.

### De l'espace sacré à l'espace humaniste

Le monastère du Prodrome de Pétra et son Xénôn du Kralj sont devenus au début du XV<sup>e</sup> siècle le grand centre intellectuel et universitaire de la capitale avec la fondation prestigieuse du *Katholikon Mouseion* ou *Mouseion du Xénôn*<sup>41</sup>, soit le Musée Universel ou Musée du Xénôn, que François Filelfe, humaniste italien de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle et professeur à Bologne, appelait en latin l'« *Universitas litterarum et scientiarum, publicus discendi ludus*<sup>42</sup> ». S'y illustrè-

40. *Ibid.*, p. 260-264.

41. F. FUCHS, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig-Berlin 1926, p. 70-72.

42. *Ibid.*, p. 70. Cette expression se trouve dans la lettre en latin envoyée par Filelfe à Bessarion, dont le contenu est proche de la lettre en grec envoyée au même en octobre 1464, cf. E. LEGRAND, *Cent-dix lettres grecques de François Filelfe publiées intégralement pour la première fois d'après le codex Trivulzianus* 873, Paris 1892, n° 64 ; L. BRÉHIER, *La civilisation byzantine*, Paris 1950, p. 485.

rent des enseignants prestigieux dont Georges Scholarios, le futur patriarche de Constantinople, qui dirigea l'institution en tant que juge général, Jean Argyropoulos<sup>43</sup>, spécialiste d'Aristote, professeur de philosophie et de médecine, qui enseigna quelques années à l'Université de Padoue avant de revenir en 1444 à Constantinople. En 1448, il reçut l'ordre de l'empereur d'enseigner au *Mouseion*<sup>44</sup>, qu'il dirigea bientôt, succédant à Georges Scholarios disgracié pour ses conceptions anti-unionistes. On évoquera son élève, Michel Apostolis, également professeur au *Mouseion*, qui composa à la fin de sa vie alors qu'il était exilé en Crète depuis 1455 un « Discours aux Italiens sur l'enseignement de la langue grecque » pour les convaincre de fonder un nouveau « *mouseion* », sur le modèle de celui de Constantinople<sup>45</sup>. Des liens étroits du *Mouseion* avec l'Italie témoigne également le fait qu'il y recrutait à la fois élèves et professeurs. Les noms de certains d'entre eux, qui devinrent d'illustres professeurs dans les Universités italiennes, nous sont parvenus : ainsi le susdit Filelfe fréquenta l'école du *Mouseion* en compagnie du futur cardinal Bessarion au temps où Georges Chrysokokkès y était professeur<sup>46</sup>, et il en garda un souvenir si ému qu'il envoya son propre fils y poursuivre des études en 1439-1440<sup>47</sup>. Ce Georges Chrysokokkès, diacre et professeur du début du *xv<sup>e</sup>* siècle, était un habile calligraphe<sup>48</sup> : nous savons qu'il écrivit un livre de rhétorique pour Jean Aurispa, lui aussi élève et professeur du *Mouseion*<sup>49</sup>, et correspondant de Filelfe. Dans une lettre à Ambroise Traversari datée de 1430, Jean Aurispa dit d'ailleurs avoir eu entre les mains le manuscrit de Dioscoride de la bibliothèque du *Katholikon Mouseion*<sup>50</sup>.

Sans nous étendre davantage sur cette institution, nous constatons qu'à la veille de la prise de Constantinople, le Prodrome de Pétra débordait largement le cadre de sa fondation monastique originelle, pour s'adjoindre un hôpital, qui était

43. FUCHS, *Die höheren Schulen...*, cité *supra* n. 41, p. 71-72 ; H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich 1978 (Byzantinisches Handbuch 5.2), t. II, p. 314.

44. MICHEL APOSTOLIS, Προσφώνημα εἰς τὸν αὐτοῦ διδάσκαλον Ἰωάννην τὸν Ἀργυρόπουλον..., dans Sp. LAMPROS, *Ἀργυροπούλεια*, Athènes 1910, p. 227. Pour la représentation de Jean Argyropoulos enseignant au *xénôn* du kralj sur la miniature du *codex Barokkianos* 87 de la Bibliothèque d'Oxford, cf. Sp. LAMPROS, Antonios Pyropoulos, *Néos Hell.* 10, 1913, p. 27. Après la prise de Constantinople par les Turcs en 1453, Jean Argyropoulos finira ses jours en Italie, comme de nombreux savants byzantins, avec une certaine gloire, puisqu'il fut reçu en 1456 à l'Académie Florentine, et qu'ensuite il fut appelé par le pape Sixte IV à Rome.

45. H. NOIRET, *Lettres inédites de Michel Apostolis*, Paris 1889, p. 152-153.

46. LEGRAND, *Cent-dix Lettres...*, cité *supra* n. 42.

47. *Ibid.*, n° 15 (lettre datée de 1440).

48. Il faut définitivement le distinguer du médecin Georges Chrysokokkès du milieu du *xiv<sup>e</sup>* siècle, cf. K. LAMPSIDÈS, Georges Chrysococcis, le médecin et son œuvre, *BZ* 38, 1938 ; O. LAMPSIDIS, Georges Chrysokokkis, le médecin, *Archeion Pontou*, 1961, p. 38-41.

49. Vers 1421-1423, cf. *Dizionario Biografico degli Italiani*, Rome 1960, IV, p. 593-595. Sur Aurispa, le célèbre chasseur de manuscrits, voir R. S. NELSON, The Italian Appreciation and Appropriation of Illuminated Byzantine Manuscripts, ca. 1200-1450, *DOP* 49, 1995, p. 220.

50. FUCHS, *Die höheren Schulen...*, p. 72. Pour le célèbre manuscrit de Dioscoride de Vienne (*Vindob. Med. Gr.* 1), relié et annoté par Jean Chortasménos en 1405-1406, cf. H. HUNGER, *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, 2 : *Codices medici et juridici*, Vienne 1969, p. 40 ; ID., *Johannes Chortasmenos (ca. 1370-ca. 1436/37). Briefe, Gedichte und kleine Schriften*, Vienne 1969 (Wiener Byzantinistische Studien 7), p. 15, 26, 51.

certainement le plus célèbre de Constantinople à cette époque<sup>51</sup>, à tel point que la double fondation devint l'un des centres de la Renaissance en relation étroite avec les grandes universités italiennes de l'époque. Au cœur de l'espace religieux multiséculaire se développait depuis le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle avec l'essor de la bibliothèque du monastère<sup>52</sup> l'espace humaniste de la pensée philosophique et médicale.

### III. LES RELIQUES DE PÉTRA VUES PAR LES VOYAGEURS

Les voyageurs, qui nous ont laissé le témoignage de leur visite à Pétra, étaient des pèlerins, qui visitaient l'ensemble des monastères constantinopolitains, considérés par eux comme des lieux saints que matérialisaient les reliques.

Avant d'exposer les récits des voyageurs des XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, précisons que le monastère avait dû disposer de reliques au cours de sa première phase de prospérité au XII<sup>e</sup> siècle, qui ont été pillées lors de la prise de Constantinople par les Latins en 1204, comme d'ailleurs l'ensemble des reliques des monastères de Constantinople<sup>53</sup>. Ces reliques nous sont par conséquent inconnues, d'autant qu'Antoine de Novgorod ne les mentionne pas en 1200. Un témoignage fort intéressant est d'ailleurs produit par Jannic Durand<sup>54</sup>, qui a étudié une relique de saint Christophe, provenant de Pétra, actuellement déposée au musée des Beaux-Arts de Tourcoing. Elle a toutes les chances d'être un vestige du butin de la quatrième croisade, apporté à Cambrai par les chevaliers et les clercs originaires du nord de la France<sup>55</sup>.

Il convient alors d'examiner les reliques renfermées au monastère du Prodrome de Pétra aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, quand de grands voyageurs, notamment russes, visitaient la capitale et en consignaient l'état<sup>56</sup>.

Le premier témoignage russe sur Constantinople, après la conquête mongole de la Russie, nous est fourni en 1348-1349 par Étienne de Novgorod, ambassa-

51. Voir notre article à paraître : Médecins et médecine au monastère du Prodrome de Pétra (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles), dans *Medicina codificada y Terapeutica tradicional en los Balcanes de época Otomana, Actes de la Table Ronde Internationale organisée par l'Instituto de Filologia-Centro de Estudios Historicas, Madrid 29-30 octobre 1998*, éd. P. BADENAS, A. TOWAIDE.

52. Au travail fondamental de KAKOULIDÈS, 'Η βιβλιοθήκη..., p. 3-39, il faut ajouter les nouvelles trouvailles de manuscrits issus de la production du Prodrome, cf. A. TOWAIDE, Une note sur la Thériaque attribuée à Galien, *Byz.* 67, 1997, p. 475, n. 82 : l'auteur fait ici la récapitulation des manuscrits provenant du scriptorium de Pétra, identifiés par leur filigrane. Ajoutons enfin que le scriptorium de Pétra a dû servir de centre de copie des textes religieux pour les Italiens, lors de la préparation des conciles de Bâle (1431-37) et de Ferrare-Florence (1438-39), cf. NELSON, *The Italian...* (cité *supra* n. 49), p. 221-222.

53. Rappelons ce passage de la chronique de Nicéas Choniates à ce propos : « Que dirai-je d'abord, que dirai-je ensuite et enfin des crimes que ces meurtriers ont osé perpétrer ? De la honte de jeter à terre les vénérables icônes et du fait de lancer les reliques de ceux qui ont souffert pour Dieu dans des lieux souillés... », cf. I. A. VAN DIETEN, *Nicetae Choniatae Historia*, Berlin 1975 (CFHB 11, 1), p. 573.

54. J. DURAND, À propos des reliques du monastère du Prodrome de Pétra à Constantinople. La relique de saint Christophe de l'ancien trésor de la cathédrale de Cambrai, *CArch.* 46, p. 151-167.

55. *Ibid.*, p. 163.

56. MAJESKA, *Russian Travellers...*, cité *supra* n. 1, texte : p. 42-45, 94-95, 150-151, 162-163, 186-189 ; commentaire : ch. 11, par. 49.

deur de l'État de Novgorod<sup>57</sup> : « Nous sommes allés à Saint Jean le Précurseur, appelé Prodomos, connu comme “Jean, riche par Dieu”. Cette église est tout à fait magnifique, et là nous avons embrassé la main de saint Jean Ktitôr, qui a construit l'église, couverte d'or et de pierres précieuses et de perles (ce n'est pas la main du Précurseur ; la main du Précurseur, comme nous l'avons dit avant, est dans la Très Belle Mère de Dieu *Péribleptos*, près du monastère du Stoudios). »

Notre deuxième témoignage russe est le récit de pèlerinage d'Ignace de Smolensk, qui partit pour Constantinople au printemps 1389 dans la suite du métropolite de Toute la Russie Pimèn. Ce dernier était, en effet, accompagné de l'évêque de Smolensk, Michel, auquel le moine Ignace était attaché, sans doute au titre de notaire. Ils partent donc de Moscou, arrivent à Constantinople en juillet 1389 et « le 24<sup>e</sup> jour [de juillet], dit Ignace, nous sommes allés au monastère de saint Jean Prodomos et nous avons baisé la main de saint Jean le Jeûneur<sup>58</sup> ».

Nous avons ensuite le témoignage de la *Description Anonyme*, issue également de Novgorod, bien que l'on ignore si l'original perdu, qui devait remonter aux années 1389-1391, était un récit de pèlerinage russe ou une sorte de guide grec de Constantinople traduit en russe<sup>59</sup>. On y dit pour Pétra<sup>60</sup> : « Allez au monastère riche par Dieu du Précurseur. Là repose la main de saint Jean l'higoumène ; et quand vous entrez dans le monastère du côté droit l'eau est amenée du Danube<sup>61</sup>. »

Des années 1394-1395, la quatrième partie de la *Chronique de Novgorod*, intitulée « Sur Constantinople », raconte la visite d'Alexandre le Clerc<sup>62</sup> : « Dans le monastère Prodomos, qui est appelé Riche par Dieu : des reliques de saint Jean le Précurseur, la serviette du Sauveur, son sang, la main de saint Jean le Jeûneur, la tête de saint Boniface et des reliques de saint Pantéleimôn. Dans les possessions du monastère, il n'y a ni village, ni vigne, mais par la grâce de Dieu le monastère est plus riche que tous les autres. »

En 1420, le *Xénos* de Zosime le Diacre, moine de la Trinité-Saint-Serge à Moscou, est la dernière description russe de la capitale avant 1453<sup>63</sup> : « Il s'y trouve, dit-il [dans le monastère du Prodomos], les reliques de la Passion, la robe du Sauveur, la lance par laquelle ils l'ont transpercé, le Roseau sur lequel la lance était plantée, l'éponge avec laquelle ils lui ont donné à boire le vinaigre et le fiel, et le sang du Christ de l'icône que les Juifs ont transpercée dans la ville de Berut, et un pain sur lequel le Seigneur a communié avec ses disciples dans la sainte Sion, la pierre que les Juifs ont placée sous la tête du Christ, les cheveux et le lait de la Très Pure Mère de Dieu. »

Outre les voyageurs russes, nous avons le récit du florentin Buondelmonti, qui visita la capitale juste avant 1420 et vit dans le monastère les vêtements du

57. *Ibid.*, p. 43-45.

58. *Ibid.*, p. 95.

59. *Ibid.*, p. 114-120.

60. *Ibid.*, p. 151.

61. Cette information, erronée quant à la source de l'approvisionnement en eau de Pétra, doit néanmoins se référer aux constructions d'Anne Dalassène (voir p. 224).

62. MAJESKA, *Russian Travellers...*, p. 163.

63. *Ibid.*, p. 187-189.



Christ, le roseau, l'éponge et la lance<sup>64</sup>, tandis que la *Description du Pèlerin arménien* énumère également les reliques de la Passion<sup>65</sup>.

Ces récits des voyageurs, s'ils présentent un intérêt certain pour l'histoire des reliques de Pétra depuis le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, ne sauraient égaler le récit vivant et riche de Clavijo, qui décrit sa visite des reliques de Pétra en 1403. Tout d'abord l'ambassadeur raconte que, lors de sa première visite à Pétra, le jeudi 30 octobre, il ne put voir que le bras de Jean le fondateur (qu'il confond avec celui de Jean le Baptiste<sup>66</sup>), car les autres reliques du monastère étaient sous clef et l'empereur, qui conservait habituellement les clefs, les avait confiées à l'impératrice son épouse en partant à la chasse. Or celle-ci avait oublié de les donner à celui qui avait la charge des ambassadeurs, Hilario Doria, un gendre de l'empereur<sup>67</sup>. Aussi Clavijo revient-il avec ses hommes le 1<sup>er</sup> novembre à Pétra pour visiter le reliquaire du monastère, qui se trouve en haut d'une tour : « Ils montent, accompagnés par les moines, qui portent des torches allumées et de nombreux encensoirs et chantent des litanies. Ils redescendent, les moines portant un coffre rouge, et pénètrent dans l'église. Là les moines posent le coffre sur une haute table recouverte d'une couverture en soie. Le coffre était scellé de deux sceaux de cire blanche, attachés à deux loquets d'argent. Ils ouvrent la boîte et en retirent deux grands plats d'argent servant à exposer les reliques. Ensuite ils sortent de la boîte un grand sac d'étoffe croisée (*dimiton*), blanche, noué avec un sceau de cire. Ils ouvrent le sac et en retirent... » Suit l'exposition des reliques de la Passion, pendant que « se joignent à leur compagnie des gens de la ville et des nobles qui avaient appris la visite des Castillans et qui, à la vue des reliques, tombèrent en prières en pleurant de joie<sup>68</sup> ».

En dehors de l'aspect plus ou moins pittoresque des récits concernant ces lieux privilégiés que sont les lieux riches de reliques, les différentes descriptions des voyageurs nous amènent à faire quelques remarques.

Tout d'abord, les premiers témoignages du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle jusqu'en 1389 ne mentionnent comme relique que la main de Jean le Jeûneur. Nous savons qu'à cette époque les reliques de la Passion étaient conservées dans le monastère des Manganes.

Peu avant 1393, selon le témoignage d'Alexandre, quelques reliques de la Passion ont été transférées du monastère des Manganes, qui en était jusque-là le détenteur, à Pétra. Ces nouvelles reliques étaient la serviette du Sauveur, son sang<sup>69</sup>. De la tête de Boniface et des reliques de saint Pantéleimôn, nous ne

64. G. GEROLA, Le Vedute di Costantinopoli di Cristoforo Buondelmonti, *Studi Bizantini e neoellenici* 3, 1931, p. 276.

65. S. BROCK, A Medieval Armenian Pilgrim's description of Constantinople, *REArm. N.S.* 4, 1967, p. 88 (robe du Christ, éponge, tête de la lance, roseau, pain de la Cène, pierre de la déposition). Vers 1430 le témoignage imprécis de Joseph Bryennios, qui confirme la présence des reliques de la Passion à Constantinople et mentionne le monastère du Prodrome de Pétra sans faire le lien entre les deux, cf. *Ἰωσήφ μοναχοῦ*... (cité *supra* n. 31), p. 28, 35.

66. Pour la confusion qui régnait dès le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle entre la relique de saint Jean Baptiste et celle de Jean le fondateur, voir DURAND, À propos des reliques..., cité *supra* n. 54, p. 152.

67. CLAVIJO, *Embassy*..., cité *supra* n. 4, p. 61, 63-64.

68. *Ibid.*, p. 80-81. On constate que la visite des reliques de Pétra est faite par des « moines » (CIRAC, *Tres monasterios*..., p. 371), alors que Clavijo a mentionné expressément que le Prodrome de Pétra était un monastère de religieuses, voir *supra*, n. 30.

69. DURAND, À propos des reliques..., p. 152.

connaissons pas la provenance. Nous savons qu'il y avait un peu partout des reliques de saint Pantéleimôn, à Constantinople et ailleurs (au mont Athos en particulier). Quant à saint Boniface, les diverses identifications proposées jusqu'à présent, y compris avec le saint martyrisé à Tarse sous Dioclétien paraissent contestables<sup>70</sup>.

Entre 1393 et 1402, l'ensemble des reliques de la Passion ont été transférées des Manganes à Pétra. Nous n'en connaissons pas la raison. On peut tout au moins supposer que le dépôt des reliques les plus prestigieuses à Pétra était lié à la promotion récente du monastère et à l'attention particulière de l'impératrice Hélène pour Pétra.

Enfin, Jannic Durand a retrouvé la trace de la main du fondateur à Malte où elle fut amenée par l'Ordre des Hospitaliers depuis Rhodes. Le corps entier de Jean devait se trouver à Pétra avant 1204. Après 1261 les Byzantins ne détenaient plus que la main du fondateur pour laquelle ils firent un reliquaire en or, rehaussé de pierres précieuses et de perles, qui, d'après les figures représentant la relique, semble une œuvre postérieure à 1261<sup>71</sup>.

Lors de la prise de Constantinople par les Turcs qui commença le 29 mai 1453 et dura trois jours et trois nuits, le monastère fut, à l'égal du palais impérial, l'une des premières cibles des Janissaires, qui l'occupèrent rapidement. Il est certain que le monastère a difficilement supporté la dévastation des Janissaires, qu'il est tombé en ruines et que les activités scientifiques et autres se sont interrompues. Néanmoins la rupture ne fut pas immédiate.

Il faut d'abord mentionner la continuité des liens du monastère avec les Serbes. En effet, en mars 1463 Mehmet II a offert le monastère, alors vide de ses habitants à la mère du bey de Roumélie et grand vizir Mahmud-Paşa, qui était serbe et était restée chrétienne<sup>72</sup>. On peut supposer que lors de la disgrâce de son fils en 1474, tandis qu'il était jeté dans une prison de Constantinople, elle fut dépossédée du monastère. Ces dix années coïncidèrent certainement avec une réelle vitalité du monastère et de sa bibliothèque, comme en témoigne le fait qu'en 1463, l'année même où le monastère revenait à la grande dame serbe, le grand duc de Sélymbria lui confiait pour un temps indéterminé des livres et objets précieux du monastère de la Panaghia Kamariôtissa de Chalki<sup>73</sup>.

70. *Ibid.*, n. 18.

71. *Ibid.*, p. 153-154.

72. *Laonici Chalcocondylae Historiarum demonstrationes* (I-II), éd. E. DARKO, Budapest 1922, II, p. 196. Sur les origines et le destin de l'illustre famille Andjelović (issue des Anges Philanthopinoi de Thessalie) et la carrière de Mahmud-Paşa, cf. M. SPREMIĆ, *Despot Djuradj Branković i njegovo Doba*, Belgrade 1994, p. 515-516, 521, 522, 526, 532-533. C'est vraisemblablement en 1427, que le petit Andjelović âgé de sept ans fut emprisonné avec sa mère et qu'ils furent tous deux exilés en Orient. Il semble que par la suite la dame serbe résida à Constantinople.

73. KAKOULIDÈS, 'Η βιβλιοθήκη..., p. 15, 37.

Au XVI<sup>e</sup> siècle le monastère existe encore, même s'il est en ruines, comme le dit Pierre Gylles<sup>74</sup>, et pratiquement abandonné, comme en témoigne Étienne Gerlach dans une lettre envoyée à son ami Martin Crusius de Tubingen en 1578 : il constate que l'église est désaffectée, admire les très belles mosaïques de l'Église et du propylée<sup>75</sup>, et rencontre quelques moniales dans les cellules dont l'entretien est assuré par le patriarche et quelques Grecs.

Elisabeth Malamut  
(CNRS - Paris)

74. P. GYLLES, *De Topographia Constantinopoleos, et de illius antiquitatibus*, Lyon 1562, IV, p. 198.

75. Voir *supra* n. 7.

# « OÙ LE PÉCHÉ ABONDAIT, LA GRÂCE A SURABONDÉ » : SUR LES LIEUX DE CULTE DÉDIÉS AUX SAINTS DANS L'ÉGYPTE DES V<sup>e</sup> - VIII<sup>e</sup> SIÈCLES

Arietta PAPACONSTANTINO

En 1930, le père Delehayé faisait paraître dans les *Analecta Bollandiana* un article intitulé « *Loca sanctorum* » dont la dimension synthétique et la perspective « géographique » tranchaient avec les monographies précédemment publiées par la revue. Le bollandiste s'inscrivait dans la ligne d'Adrien Baillet dont la *Topographie des saints, où l'on rapporte les lieux devenus célèbres par la naissance, la demeure, la mort, la sépulture et le culte des saints* avait été publiée à Paris dès 1703. Cet ouvrage, expliquait-il, avait constitué la « première réalisation d'une idée qui n'était point mûre à l'époque » et qui, ajoutait-il non sans une pointe de pessimisme, ne pouvait « donner de résultats sans de nombreux travaux préliminaires qui, à l'heure actuelle, sont à peine commencés<sup>1</sup> ». À l'étude de la topographie cultuelle, Delehayé apportait pourtant une contribution d'une soixantaine de pages, avec l'objectif déclaré de ne pas se borner à une « sèche nomenclature », mais, à terme, de « suivre dans les cartes de géographie [...] les progrès de la dévotion aux saints spécialement aimés du peuple ».

Depuis cet article pionnier, la situation a considérablement évolué. Les deux dernières décennies en particulier ont vu un développement important des études de topographie religieuse, auxquelles les spécialistes de l'Antiquité tardive ont pris une part active. Toutefois, l'optique adoptée dans ces publications récentes s'écarte souvent de celle de Delehayé, au profit de celle de Baillet qui en fait n'était pas exactement la même que celle du bollandiste : l'accent est mis sur les lieux considérés en tant que tels plutôt que sur la progressive diffusion des cultes rendus aux divers saints, et la perspective est, du même coup, plus synchronique que diachronique. Certains travaux ont une visée essentiellement descriptive et se présentent parfois sous la forme d'un inventaire : tel est le cas par exemple de l'important ouvrage consacré par Pierre Maraval aux lieux saints de l'Orient antérieurs à la conquête arabe<sup>2</sup>. D'autres auteurs ont adopté un point de vue différent, et se sont efforcés de percer la nature du lien qui unissait les deux termes de

1. H. DELEHAYE, *Loca sanctorum*, AB 48, 1930, p. 5-64 (ici p. 5).

2. P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.



l'expression *loca sancta*, ainsi que les transformations que ce lien a subies au cours de son histoire<sup>3</sup>.

De cet intérêt renouvelé pour les travaux de topographie religieuse, l'historiographie concernant les saints de l'Égypte du V<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle n'a pas tiré jusqu'à présent le plus grand profit. Certes, il existe plusieurs dictionnaires géographiques<sup>4</sup> ou travaux de toponymie : mais leur optique n'est pas exclusivement religieuse, bien au contraire. Seul l'inventaire des lieux saints orientaux dressé par Maraval contient une section sur l'Égypte<sup>5</sup>. Le matériel, pourtant, ne manque pas. Sa richesse est même exceptionnelle pour l'époque, et sa nature se prête aussi bien à une enquête descriptive qu'à des analyses plus interprétatives. Il est vrai toutefois que ces sources présentent aussi diverses difficultés, dont la solution n'est pas facilitée par le découpage du travail universitaire en plusieurs disciplines. La première tient à la langue, ou plutôt aux langues dans lesquelles les textes sont rédigés : le grec, presque seul en usage jusqu'au V<sup>e</sup> siècle, est accompagné du copte à partir du VI<sup>e</sup> et surtout du VII<sup>e</sup> siècle, et recule progressivement à partir de la fin du VII<sup>e</sup> siècle au bénéfice de l'arabe. Les sources prennent par ailleurs des formes très diverses : papyrus documentaires, inscriptions, textes hagiographiques, récits de voyage ou chroniques. Elles font ainsi appel à des compétences diverses, qu'un historien isolé ne possède pas toujours.

Indépendamment de ces problèmes techniques, les sources se signalent par leur faible homogénéité et par leur distribution aléatoire dans l'espace et dans le temps. Distinctes par leur nature, elles concernent des villes différentes à des dates différentes, ce qui rend difficile toute comparaison et hasardeuse toute généralisation. Chaque localité en outre peut porter trois toponymes, grec, copte et arabe, dont la correspondance n'est pas toujours établie et dont seul le dernier peut aujourd'hui être situé sur une carte. Par conséquent, il est souvent impossible de localiser les lieux de culte mentionnés dans nos sources et, à plus forte raison, de dresser une carte concrète et précise de la topographie cultuelle. Cette diffi-

3. Parmi de très nombreuses études, on peut citer S. MACCORMACK, *Loca Sancta: The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity, The Blessings of Pilgrimage*, éd. R. OUSTERHOUT, Chicago-Urbana 1990, p. 7-40 ; R. A. MARKUS, *How on Earth could Places become Holy ? Origins of the Christian Idea of Holy Places*, *Journal of Early Christian Studies* 2, 1994, p. 257-271 ; B. FLUSIN, *Le moine et le lieu. Récits de fondation à Scété et dans le monde des Apophtegmes, Saints orientaux*, éd. D. AIGLE, Paris 1995, p. 117-139, ainsi que plusieurs articles du recueil *Luoghi sacri e spazi della santità*, éd. S. BOESCH GAJANO, L. SCARAFIA, Turin 1990, sans oublier la longue bibliographie consacrée plus particulièrement aux lieux saints de Palestine.

4. É. AMÉLINEAU, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris 1893 ; J. MASPERO, G. WIET, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, Le Caire 1919 ; *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano*, 5 vol., Le Caire puis Milan 1935-1987 ; S. TIMM, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, 6 vol., Wiesbaden 1984-1992.

5. Il faut toutefois citer deux articles consacrés à Alexandrie : A. MARTIN, *Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie. Essai de topographie religieuse (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles)*, *Revue des études augustiniennes* 30, 1984, p. 211-225 (en partie repris dans EAD., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, Rome 1996, p. 141-153) ; J. GASCOU, *Les églises d'Alexandrie : questions de méthode*, *Alexandrie médiévale*, 1, éd. C. DÉCOBERT, J.-Y. EMPEREUR, Le Caire 1998, p. 23-44, ainsi que l'étude intéressante, bien que consacrée à une époque plus tardive, de M. MARTIN, *La province d'Ašmunayn : historique de sa configuration religieuse*, *Annales islamologiques* 23, 1987, p. 1-29.

culté est accrue par le développement relativement faible de l'archéologie chrétienne en Égypte.

Le plus grand clivage apparaît entre la région du Delta et le reste du pays. Le Delta est essentiellement connu par des sources littéraires. C'est la région que les étrangers visitaient en priorité, et que les auteurs du milieu alexandrin connaissaient le mieux. En se fondant sur les sources qu'ils nous ont laissées, Maraval a relevé, pour Alexandrie et le Delta, vingt-quatre lieux de culte dédiés à des saints, soit près des deux tiers de ceux que ces sources mentionnent pour l'ensemble de l'Égypte. Au sud de Babylone en revanche, il ne trouve que seize ou dix-sept sanctuaires. Si toutefois on se tourne vers les sources papyrologiques et épigraphiques, les proportions changent radicalement : ces documents ne mentionnent que cinq églises dédiées à des saints dans le Delta et à Alexandrie, et en signalent plus de deux cents dans le reste du pays<sup>6</sup>. Ce dernier chiffre montre que les sources documentaires sont, en outre, beaucoup plus riches en mentions relatives à des édifices de culte que les sources classiques de l'hagiographie. Mais elles sont aussi nettement moins éloquentes sur l'usage qu'on faisait de ces sanctuaires et sur le discours qui accompagnait leur fondation ou leur essor. Aussi est-il nécessaire, pour avoir une image aussi complète que possible, de faire appel à toutes les sources, quelle que soit leur nature. C'est la voie que je voudrais explorer ici, en prenant d'abord en considération la diffusion des lieux de culte dédiés aux saints dans les villes et les campagnes, ainsi que les modalités suivant lesquelles cette diffusion semble s'être opérée. Quelques exemples m'aideront ensuite à analyser la manière dont la liturgie servait à intégrer ces lieux de culte dans des réseaux dont les caractères variaient sans doute d'un évêché à l'autre. Je montrerai enfin comment l'histoire des lieux de culte a été peu à peu écrite et réécrite et comment cette réécriture a permis d'inscrire la géographie des sanctuaires dans un plan divin<sup>7</sup>.

## I. LA DISTRIBUTION DES LIEUX DE CULTE À TRAVERS L'ESPACE

Si on laisse de côté Alexandrie, les zones les mieux représentées dans la documentation ont pour centre quelques villes importantes : Arsinoé, Oxyrhynchos et Hermopolis. Elles comprennent aussi le bourg d'Aphroditô et ses alentours, ainsi que la région située en face de l'ancienne Thèbes sur la rive occidentale du Nil. À l'aide de ces exemples, on essaiera de dresser une image de l'implantation des sanctuaires dédiés aux saints, d'abord dans les agglomérations et dans leurs environs immédiats, puis dans les campagnes.

6. Il faut toutefois souligner qu'en ce qui concerne la Moyenne et la Haute Égypte, l'effet de contraste est accru par le fait que pour ces deux régions, le recueil de Maraval n'est pas tout à fait exhaustif.

7. Plusieurs questions abordées dans cet article – et notamment dans sa première partie – sont traitées en détail dans A. PAPACONSTANTINO, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Paris 2001, ouvrage auquel nous renvoyons pour une information et des références plus complètes.

## Les agglomérations et leurs environs

### *Arsinoé*

Pour cette ville et pour la région du Fayoum, les sources sont formées en grande majorité de documents émanant du fisc, dont certains datent de la fin de l'époque byzantine, et d'autres du début de l'époque omeyyade. Beaucoup plus abondant pour la ville elle-même que pour le reste du Fayoum, ce matériel ne fait apparaître que quatre ou cinq édifices situés dans des bourgs ou des villages. Mais il en cite environ vingt-cinq pour le chef-lieu, dont plusieurs servaient à désigner des quartiers. On rencontre ainsi les *laurai* de Sainte-Thècle, Saint-Théodore, Saint-Victor, Saint-Pierre ou Saint-Dorothee. À Arsinoé, les églises des saints avaient donc acquis au VII<sup>e</sup> siècle un poids important dans la perception de l'espace urbain par les habitants de la cité.

### *Oxyrhynchos*

Les textes oxyrhynchites couvrent surtout le VI<sup>e</sup> siècle, avec de légers débordements de part et d'autre de cette période. Parmi eux, on compte un document exceptionnel, par lequel l'évêque fixe les célébrations de la liturgie stationnale pour une durée de cinq mois environ et nomme l'édifice dans lequel ces services doivent avoir lieu<sup>8</sup> : à lui seul, ce texte nous donne le nom d'au moins dix-neuf églises dédiées à des saints. Plusieurs autres sont mentionnées dans les nombreux documents ayant trait à la gestion du domaine des Apions. Dans l'ensemble, Oxyrhynchos comptait au VI<sup>e</sup> siècle une bonne trentaine de lieux de culte portant le nom de saints, qui constituaient probablement les trois quarts des églises de la ville. La localisation de ces édifices est toutefois moins certaine que dans le cas d'Arsinoé : certains, tels les deux *martyria* des saints Juste et Sérenos, se trouvaient sans doute dans les environs immédiats de la ville.

### *Hermopolis*

Les documents hermopolites concernent surtout le VII<sup>e</sup> siècle, avec des prolongements jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle. Ils sont rédigés en grec ou en copte, langue peu présente à notre époque au nord de cette ville. Parmi eux, un grand codex fiscal du début du VII<sup>e</sup> siècle publié récemment<sup>9</sup> mentionne à la fois des édifices situés en dehors de la ville – et désignés par le nom du village où ils se trouvaient –, et d'autres lieux de culte se trouvant probablement dans l'espace urbain et suburbain. Ce document présente pour nous un grand intérêt, car il contient les mentions de plusieurs églises « titrées » jusqu'ici inconnues et fournit à leur sujet des dénominations précises. Plusieurs édifices y sont en outre désignés par le quartier dans lequel ils étaient situés : l'agora, une « porte », le quartier des Bleus, le Sérapéum (ἀγοραίων, ἐν πύλῃ, βεναίτου μέρους, τοῦ Σεραπίου). Autre source importante, une liste d'églises dressée en copte au IX<sup>e</sup> siècle signale plusieurs édifices inconnus par ailleurs, dont certains sont, une fois encore, déterminés par le nom du lieu où ils se dressaient : le Tibérium, le Césareum, le Prétorium, « le temple » ou encore l'agora. Dans l'ensemble, on connaît aujourd'hui plus de

8. Voir A. PAPA-CONSTANTINO, La liturgie stationnale à Oxyrhynchos dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle. Réédition et commentaire de POxy XI 1357, *RÉB* 54, 1996, p. 135-159.

9. J. GASCOU, *Un codex fiscal hermopolite* (P. Sorb. II 69), Atlanta 1994.

trente lieux de culte dédiés à des saints pour la ville et plus d'une douzaine pour son territoire, sur une période allant du <sup>v</sup><sup>e</sup> au <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle. À Hermopolis, contrairement à ce qu'on a constaté à Arsinoé où les lieux de culte donnaient leur nom à des quartiers, la toponymie antique continuait, au <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle encore, de déterminer le nom de certaines églises, même quand celles-ci étaient dédiées à des saints. Ceci peut s'expliquer en partie par le souci de distinguer plusieurs édifices dédiés à un même personnage : on rencontre trois Saint-Théodore, plusieurs Saint-Jean, au moins deux Saint-Michel et autant de Saint-Phoibammon.

### *Aphroditô*

La documentation concernant le bourg d'Aphroditô date en majeure partie du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle, puis de la fin du <sup>vii</sup><sup>e</sup> et du début du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle. Il s'agit essentiellement de comptes émanant de domaines privés et de registres fiscaux. Leur dépouillement fait apparaître au moins vingt-cinq lieux de culte dédiés à des saints. Ce chiffre, égal à celui qu'on trouve à Arsinoé, est plutôt surprenant pour une localité d'une aussi petite dimension. Mais, comme dans le cas d'Oxyrhynchos, les divers édifices ne sont pas situés avec une grande précision. Or, le sanctoral d'où ils prennent leur nom semble comprendre une forte proportion de martyrs locaux. Plusieurs édifices pourraient, en conséquence, être des *martyria* situés dans les aires cimétériales en bordure du bourg plutôt qu'à l'intérieur de celui-ci. D'autres sont sans doute des monastères dont les fondateurs, initialement appelés « *abba* Untel », avaient accédé à la fin du <sup>vii</sup><sup>e</sup> siècle au rang de « *hagios* Untel » : eux non plus n'étaient pas situés à l'intérieur de l'agglomération. À Aphroditô, localité de taille moyenne, les nombreux lieux de culte dédiés aux saints étaient probablement partagés entre le bourg proprement dit et le territoire environnant.

### *Les agglomérations de la région thébaine*

Ici les sources, fort nombreuses, sont presque toutes en copte. Elles couvrent la période qui va de la fin du <sup>vi</sup><sup>e</sup> à la fin du <sup>viii</sup><sup>e</sup> siècle, et proviennent en majorité des archives d'un grand monastère situé à Deir el-Bahari, qui contenait probablement le corps du martyr Phoibammon et servait depuis la fin du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle de résidence à l'évêque d'Hermonthis. Il ne s'agit pas de textes fiscaux ou comptables, mais, le plus souvent, d'actes privés et de lettres dont plusieurs font partie de la correspondance de l'évêque Abraam d'Hermonthis. Ces documents situent plusieurs lieux de culte « dans le kastron de Djemé », c'est-à-dire dans la ville copte installée sur les ruines du temple de Medinet Habou, et parfois dans les villes d'Hermonthis ou d'Apé. On ne compte toutefois que six établissements à Djemé, trois à Hermonthis et deux à Apé : plus de vingt autres se trouvaient dans les environs, sans qu'on puisse en connaître la localisation précise. Le nombre global de lieux de culte est donc encore une fois élevé, mais leur dispersion est particulièrement marquée.

Ce qui vient d'être dit des agglomérations et de leurs environs appelle plusieurs remarques : sur le partage plus ou moins net des édifices entre la localité elle-même et ses abords ; ou sur le rôle inégal qu'ils jouaient en matière de toponymie urbaine. De façon plus générale, on est frappé par le grand nombre de lieux de culte présents dans des localités de taille moyenne, et ce alors que seuls



ont été pris en compte ceux qui étaient dédiés à des saints : le maillage religieux de l'espace urbain et suburbain paraît très dense – même si l'on admet que la plupart des sanctuaires étaient de petite taille et que tous de surcroît n'ont pas nécessairement fonctionné à la même époque. En second lieu, la place occupée par les saints parmi les titulaires d'édifices religieux paraît tout à fait dominante, puisque, dans chacune des localités examinées, les sanctuaires à eux dédiés forment la grande majorité des établissements connus. Ainsi, le culte des martyrs, pour reprendre les termes employés par Robert Markus, a été, en Égypte comme ailleurs, « le moyen de transformer les villes romaines en des réseaux de lieux saints chrétiens<sup>10</sup> », car il permettait une multiplication des édifices que les Écritures à elles seules ne pouvaient pas justifier. On note enfin que la présence des saints dans les villes ne remonte pas au-delà du milieu, voire de la fin du V<sup>e</sup> siècle, ce qui est en accord avec les données fournies par l'archéologie et par les sources narratives pour le reste de l'Empire<sup>11</sup>. Avant cette date, les *martyria*, en fait les tombes des martyrs, se trouvaient dans les aires cimétériales, à la périphérie des cités. Aucun d'eux toutefois n'apparaît jamais dans les documents papyrologiques et épigraphiques avant la fin du V<sup>e</sup> siècle.

### Les zones rurales

Outre l'espace urbain et suburbain, les lieux de culte dédiés aux saints ont envahi l'espace rural : les villages bien sûr, mais aussi des lieux initialement inhabités. Dès le IV<sup>e</sup> siècle, Didyme l'Aveugle notait cette diffusion des églises et des oratoires, « non seulement dans les villes, mais, à titre privé, jusque dans les vallées, les maisons et les champs<sup>12</sup> ». On en rencontre en effet « dans les champs » (ἐν ὄργοις), « au désert » ou « dans la montagne » de telle ou telle ville. Ici encore, il ne se dégage pas un modèle unique, ainsi que le montrent les deux exemples qui suivent.

#### *L'Hermopolite*

Cette zone était dominée par une ville importante, elle-même dotée d'un nombre considérable d'églises. Les villages pour lesquels nous avons des informations ne semblent avoir possédé qu'un seul lieu de culte, dédié le plus souvent à un saint également honoré dans la métropole : Euphémie, sainte rare en Égypte, mais présente à Hermopolis, apparaît trois fois ; figurent aussi à plusieurs reprises Jean Baptiste, Michel, Théodore, Kollouthos et Phoibammon, dont la popularité dans la région est démontrée dans certains cas par la présence de deux, voire de trois édifices dans le chef-lieu. La ville semble ainsi avoir exercé une sorte de domination culturelle et religieuse sur son territoire : celui-ci n'aurait fait que reproduire, sur une plus grande échelle, la topographie culturelle de la cité, en renforçant ainsi une identité locale déjà fortement marquée.

10. R. A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, p. 147.

11. Synthèse récente dans V. SAXER, Hagiographie et archéologie des martyrs, *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, éd. M. LAMBERIGTS, P. VAN DEUN, Louvain 1995, p. 11-28.

12. *De trinitate* 2.7.8.10, éd. I. SEILER, *Didymus der Blinde, De Trinitate, Buch 2, Kapitel 1-7*, Meisenheim-am-Glan 1975, p. 236 (Beiträge zur klassischen Philologie 52).

*L'Hermonthite*

Au lieu d'un gros chef-lieu, on trouve ici plusieurs agglomérations, dont aucune n'émerge nettement. Le centre le plus actif, Djemé, était une ville relativement petite et compacte, débordant à peine de l'enceinte du temple de Medinet Habou. Hermonthis, capitale du nome et siège épiscopal nominal, déclina nettement à partir du VI<sup>e</sup> siècle, et l'évêque la délaissa au profit du monastère de Phoi-bammon, qui acquit ainsi une centralité « hors-du-centre ». Globalement, les deux villes ne comptaient qu'un petit nombre de lieux de culte par rapport à l'ensemble du nome. Leur rayonnement était faible : les édifices situés dans des villages ou dans le « désert » étaient souvent dédiés à des saints qu'on ne retrouve pas ailleurs dans la région, ni parfois dans l'Égypte tout entière. Sans doute la topographie antérieure est-elle en partie responsable de cet éclatement : installés dans la nécropole royale de l'ancienne Thèbes, dont les édifices étaient disséminés au pied de la montagne et dans les vallées avoisinantes, les lieux de culte chrétiens en reprirent logiquement la structure dispersée.

Du point de vue qui nous intéresse ici, l'Hermopolite et l'Hermonthite sont bien servis par la documentation. Il est difficile d'en dire autant des autres régions de la *chôra* égyptienne, de sorte que les comparaisons ne peuvent pas être multipliées. Dans l'ensemble toutefois, et quelles que soient les variantes locales, le paysage rural paraît partout parsemé d'édifices dédiés au culte des saints, auxquels il faut bien évidemment ajouter les monastères et, parfois, un certain nombre d'églises dont les titulaires – s'il y en a – nous restent inconnus. Des édifices de cette nature apparaissent à plusieurs reprises dans l'Oxyrhynchite, où les archives de la famille des Apions mentionnent un grand nombre d'églises qualifiées uniquement par un nom de lieu – village, hameau, lieu-dit ou tout simplement terrain nommé d'après son propriétaire.

## II. LA LITURGIE STATIONNALE : DE LA TOPOGRAPHIE RELIGIEUSE À LA TOPOGRAPHIE CULTUELLE

L'« espace des saints » peut se concevoir comme une carte, sur laquelle les lieux de culte figureraient comme autant de points plus ou moins concentrés dans les villes épiscopales, leurs abords immédiats et les zones rurales, selon une répartition variant d'un évêché à un autre. Ces points toutefois n'étaient pas isolés les uns des autres : les édifices qu'ils représentent étaient parcourus tout au long de l'année par l'évêque, auquel le calendrier liturgique donnait l'occasion de visiter l'un après l'autre sinon tous les sanctuaires, du moins les plus importants d'entre eux. Ceux-ci en venaient du même coup à être intégrés dans un réseau dont l'organisation se révélait peu à peu, au fil de l'année et au rythme des célébrations religieuses. Ce réseau couvrait les villes et, si l'on en croit certains indices, s'étendait peut-être aussi aux zones rurales.

*La liturgie stationnale en ville*

Le principal instrument d'intégration des églises situées dans un même évêché était la liturgie stationnale, dont John Baldovin a parfaitement analysé le rôle dans une étude consacrée aux liturgies urbaines de Rome, Jérusalem et Constantino-

ple<sup>13</sup>. Cette liturgie, dont le protagoniste était l'évêque, consistait en la célébration de la synaxe du jour par celui-ci, dans un lieu de culte qu'il avait préalablement choisi. Elle permettait d'affirmer l'unité de la communauté religieuse, tout en manifestant publiquement la domination chrétienne sur la cité. Elle exerçait enfin une influence sur la perception que les citoyens avaient de leur ville dont elle animait tour à tour les monuments<sup>14</sup>.

Les modalités pratiques de cette liturgie à notre époque sont surtout connues pour quelques grandes villes, comme Rome, Jérusalem ou Antioche<sup>15</sup>. S'agissant de l'Égypte, elles peuvent être analysées à partir du cas d'Oxyrhynchos, ville provinciale de taille moyenne, pour laquelle on possède un papyrus auquel j'ai naguère consacré une étude détaillée<sup>16</sup>. On observe qu'en peu de mois, l'évêque visitait un nombre impressionnant d'églises, entre lesquelles une hiérarchie apparaissait rapidement. Certaines ne figurent qu'une seule fois, le jour de la fête de leur saint titulaire. D'autres au contraire reviennent à plusieurs reprises, notamment à l'occasion de grandes fêtes religieuses. Au cœur du dispositif enfin se trouve une église sans titulaire, probablement celle de l'évêque lui-même, qui était visitée avec une grande régularité. Le temps liturgique, ainsi, liait entre eux les divers points, les valorisait inégalement, et fait deviner à l'intérieur d'un dispositif apparemment peu structuré un pôle, des articulations, des marges.

### *Peut-on parler d'une extension aux sanctuaires ruraux ?*

On a généralement vu dans la liturgie stationnale un phénomène purement urbain. Il faut pourtant se demander si cette pratique n'a pas débordé les murs de la cité. À cette question, la documentation égyptienne n'apporte que des éléments de réponse fragmentaires. Elle permet toutefois de constater que la liturgie annuelle prenait en compte *certaines* sanctuaires ruraux, qui se trouvaient ainsi intégrés dans l'itinéraire parcouru par l'évêque.

Prenons l'exemple du sanctuaire de saint Claude d'Antioche, situé dans le village de Pohé. Le dossier relatif à ce saint comprend plusieurs textes sur lesquels on aura l'occasion de revenir : parmi eux, deux panégyriques prononcés au commencement du VII<sup>e</sup> siècle par Constantin, évêque de Lycopolis / Assiout, débute ainsi :

1° – « Panégyrique prononcé par notre saint père, vénéré en tout point et porteur de toutes les vertus de l'Esprit saint, apa Constantin, évêque de la ville d'Assiout ; (panégyrique) prononcé au sujet du bienheureux vaillant, vrai portecouronne du Christ, du commandant de camp vainqueur et athlète bon combattant, de l'écuyer du grand roi, du martyr vénéré, saint apa Claude. *Il le prononça en son saint oratoire, alors qu'il célébrait sa fête avec tout le peuple des trois villes <Šmoun, Assiout, Akhmîm>, une grande foule s'étant jointe aux philopo-*

13. J. F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Rome 1987 (OCA 228).

14. *Ibid.*, p. 256 : « A means of making the monumentality of a city live. »

15. Voir notamment V. SAXER, L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain : l'exemple de Rome dans l'antiquité et le haut moyen âge, *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste (21-28 septembre 1986)*, vol. 2, Rome 1989, p. 917-1033, et P. SAINT-ROCH, L'utilisation liturgique de l'espace urbain et suburbain. L'exemple de quatre villes de Francie, *ibid.*, p. 1103-1115.

16. Voir PAPACONSTANTINO, La liturgie stationnale..., cité *supra* n. 8.

nes (et) en présence du préfet, du commandant des forces armées et d'un agent impérial que le roi avait envoyé avec des lettres de paix et qui était arrivé pour la fête du saint martyr, au jour de sa sainte commémoration, c'est-à-dire le onze du mois de paôné ; dans la paix de Dieu. Amen<sup>17</sup>. »

2° – « Second panégyrique prononcé par apa Constantin, évêque de la ville d'Assiout. Il le prononça dans son saint oratoire, alors qu'il célébrait sa fête avec le peuple tout entier, hommes et femmes, et une foule de la ville de Šmoun, qui étaient venus pour la fête, désireux d'entendre son enseignement suave. Était présent le vicaire du patriarche, qui était venu au sud, en Égypte, et était arrivé pour la fête du martyr<sup>18</sup>... »

De ces deux textes, on peut rapprocher un extrait contemporain du *Panégyrique d'Antoine* par Jean, évêque d'Hermopolis :

« Je voudrais en dire plus long, car c'est un riche qui (me) donne (l'inspiration), mais le temps nous retient et l'endroit nous arrête, car nous parlons de jour devant un topos qui est loin de la ville et devant des gens qui sont venus de la ville et qui doivent encore rentrer dans la ville, qui ont passé la nuit dehors à veiller et qui se sont fort fatigués, quoique leur fatigue ne soit pas vaine, ainsi qu'il est écrit<sup>19</sup>. »

Ces documents permettent de constater que des sanctuaires situés hors de la ville épiscopale étaient le théâtre d'une fête célébrée régulièrement, du moins dans le cas de Pohé. Comme dans la cité elle-même, la célébration était conduite par l'évêque qui, par définition, n'officiait pas ce jour-là dans une église urbaine. Enfin, les autorités et le peuple de la ville étaient présents. La fête organisée auprès du sanctuaire rural se configurait ainsi comme une extension de la liturgie stationnaire citadine, avec le même officiant et les mêmes participants. Se profile, du même coup, une gestion rituelle étendue à l'ensemble du territoire de l'évêché, et non au seul espace urbain et suburbain.

La liturgie dirigée par l'évêque permettait ainsi de passer d'une simple topographie des sanctuaires à une véritable topographie cultuelle qui se caractérisait par plusieurs traits. Elle était *dynamique*, en ce sens qu'elle s'accomplissait et se déroulait – au sens presque littéral – dans le temps. Débordant des murs de la ville, elle était, dans certains cas peut-être, étendue au territoire de l'évêché qui se trouvait investi à la fois par le peuple de la cité et par son pasteur. Dirigée par celui-ci, elle variait avec chaque évêché en raison de la spécificité de ses lieux de culte et de l'ordre établi par son protagoniste principal. La formule qui en résultait était, en définitive, une des composantes du particularisme local de la vie religieuse. Les saints y jouaient un rôle essentiel puisqu'ils déterminaient à la fois la topographie des sanctuaires, les temps forts de l'année liturgique locale et enfin, l'association des lieux au temps dans l'esprit de la population.

17. CONSTANTIN DE SIOUT, *Premier panégyrique de saint Claude d'Antioche*, éd. G. GORDON, *Textes coptes relatifs à saint Claude d'Antioche*, PO 35, 1970, p. 509.

18. CONSTANTIN DE SIOUT, *Second panégyrique de saint Claude d'Antioche*, éd. G. GORDON, *ibid.*, p. 593.

19. JEAN D'HERMOPOLIS, *Panégyrique de saint Antoine*, éd. G. GARITTE, *Panégyrique de saint Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis*, OCP 9, 1943, p. 347.



### III. L'IMPLANTATION DES *LOCA SANCTORUM*: ÉCRITURE ET RÉÉCRITURE DE L'HISTOIRE

L'apparition, puis la multiplication des édifices dédiés au culte des saints suscita l'intérêt des contemporains, qui ont écrit, puis réécrit l'histoire de leur implantation. Leur discours se renouvela pendant la période, comme le contexte plus général dans lequel il s'insérait.

#### *De la fin du IV<sup>e</sup> siècle au VI<sup>e</sup> siècle*

Cette première période correspond à l'implantation effective de très nombreux édifices dédiés aux saints, des grandes fondations impériales du IV<sup>e</sup> siècle aux lieux de culte de toute nature qui connurent, à la fin du V<sup>e</sup> siècle et surtout au VI<sup>e</sup> siècle, un essor spectaculaire. Dans les textes, l'accent est souvent mis sur la mainmise chrétienne sur l'espace et sur la disparition graduelle des lieux sacrés de l'ancienne religion. Certains témoignages ne se rapportent pas directement à des lieux de culte, mais plutôt à des éléments du paysage hérité des païens, par exemple les pyramides de la région de Memphis, dont on expliqua aux auteurs de l'*Historia monachorum in Aegypto* qu'elles étaient les greniers de Joseph<sup>20</sup>. Toutefois, dans cette période de lutte pour la maîtrise de l'espace, cette solution « non traumatique » n'était applicable qu'à des lieux qui, comme les pyramides, ne se présentaient plus comme « sacrés ».

Les temples en activité posaient un problème beaucoup plus brûlant, et appelaient un autre type de discours, qui était moins de récupération que de destruction. Les sources contemporaines insistent donc fortement sur la disparition des sanctuaires de l'ancienne religion et sur les modalités selon lesquelles leur démantèlement se produisit. Un peu partout dans l'Empire, des textes triomphalistes relatent la destruction des temples païens par des évêques, des moines ou des saints à la tête de foules chrétiennes prêtes à tout pour chasser de leur ville la souillure. L'exemple le plus célèbre est sans doute celui de la démolition du Sérapéum d'Alexandrie, dont Rufin donne la description<sup>21</sup>. Les sermons de Šenouté, dans lesquels l'archimandrite du Monastère Blanc exhortait ses fidèles à de semblables destructions, procèdent de la même veine<sup>22</sup>.

L'exagération l'emporte souvent dans ces textes, que l'archéologie a permis plus d'une fois de contredire<sup>23</sup>. On sait aujourd'hui que la réalité fut souvent un peu différente de celle que les auteurs décrivent et que, plutôt que de détruire les

20. *Historia monachorum in Aegypto* 18.3, éd. A.-J. FESTUGIÈRE, *Historia monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec et traduction annotée*, Bruxelles 1971 (Subsidia hagiographica 53), p. 115. Des textes analogues sont cités par MARAVAL, *Lieux saints...*, cité *supra* n. 2, p. 312-315.

21. RUFIN, *Histoire ecclésiastique* 2.23, éd. T. MOMMSEN, Leipzig 1908 (GCS 9.2), 1026-1030 ; voir l'analyse de F. THÉLAMON, *Païens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981, p. 255-257.

22. Plusieurs textes sont réunis par É. AMÉLINEAU, *Œuvres de Shenoudi. Texte copte et traduction française*, 2 vol., Paris 1907 ; voir A. BOUD'HORS, Les moines égyptiens dans leur siècle : la tentative de Chenouté, dans *Sagesses de l'Orient ancien et chrétien. La voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littératures de l'Orient chrétien*, éd. R. LEBRUN, Paris 1993, p. 39-62, en particulier p. 49.

23. Voir par exemple l'étude de L. HABACHI, The Destruction of Temples in Egypt, *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, éd. S. A. HANNA, Leyde 1972, p. 192-198. Des recherches conduites sur d'autres parties de l'Empire autorisent des conclu-

temples antiques, les chrétiens préférèrent souvent en faire des églises<sup>24</sup>. C'est ce qui se produisit, quoique tardivement, pour saint Étienne à Philæ<sup>25</sup>. Cette consécration au Dieu des chrétiens purifiait l'espace « souillé » par le dieu païen, et la présence de la croix faisait fuir les démons. Encore fallait-il attirer vers le nouveau culte les fidèles qui naguère fréquentaient le temple païen : c'est là qu'à en croire les auteurs contemporains, les saints furent d'une grande utilité ; à Ménouthis, par exemple, les saints guérisseurs Cyr et Jean prirent la relève d'Isis, assurant aux habitués la continuité des bienfaits qu'ils attendaient de la fréquentation du sanctuaire. Que, par ailleurs, le fondateur de celui-ci soit Cyrille d'Alexandrie, comme le veut une tradition tardive, ou plutôt Pierre Monge, comme l'a soutenu L. Duchesne en emportant l'adhésion<sup>26</sup>, importe peu pour notre propos.

### *Le VII<sup>e</sup> siècle*

Au VII<sup>e</sup> siècle, le contexte général s'était transformé : la concurrence ne se faisait plus entre deux religions, mais plutôt entre les divers lieux de culte, qui tous s'efforçaient de se détacher en démontrant leur excellence. Cette volonté de se distinguer informe le discours auquel ils donnaient lieu, notamment dans la production hagiographique. L'enjeu principal était désormais d'assurer à tel ou tel sanctuaire une légitimité plus grande que celle de ses voisins, en démontrant son ancienneté, en justifiant sa localisation et, plus généralement, en prouvant sa supériorité. Aussi assiste-t-on à une surenchère dont les recueils de Miracles sont la face la plus répandue, mais dont les Passions coptes fournissent une autre expression. On peut étudier ce type de discours à partir d'un dossier du début du VII<sup>e</sup> siècle, celui du sanctuaire de Claude d'Antioche.

La finalité de ce discours est de démontrer que la création du sanctuaire s'est déroulée, d'un bout à l'autre, sous l'impulsion de Dieu. Au commencement, une intervention divine explique la venue en Égypte de Claude, qui n'était pas originaire du pays. Alors qu'il se trouvait encore à Antioche, Psoté, le grand martyr de la région de Ptolémaïs lui apparut en songe :

« Je suis, me dit-il, Psoté, évêque de la ville de Psoï. Je suis venu t'inviter, ainsi que ton bien-aimé compagnon Victor, pour vous conduire au pays d'Égypte. Moi, on m'enterrera dans une ville nommée Tkôou. Toi, on t'exilera dans une ville nommée Assiout. Quant à Victor, ton frère, on l'exilera dans cette même ville pour le mettre à mort dans un camp de la province d'Antinoé<sup>27</sup>. »

Psoté traçait à l'évidence les grandes lignes d'un plan divin : les deux soldats d'Antioche devaient venir en Égypte pour y mourir dans deux villes préétablies. Lorsque Claude s'apprêta à subir le martyr, le Christ vint le reconforter :

sions analogues : J.-M. SPIESER, La christianisation des sanctuaires païens en Grèce, *Neue Forschungen in Griechischen Heiligtümern*, éd. U. JANTZEN, Tübingen 1976, p. 309-320.

24. Quand ils n'en firent pas, comme à Thèbes, leurs habitations.

25. P. NAUTIN, La conversion du temple de Philæ en église chrétienne, *CArch* 17, 1967, p. 1-43.

26. L. DUCHESNE, Le sanctuaire d'Aboukir, *Bulletin de la Société d'Archéologie d'Alexandrie* 12, 1910, p. 10-14 ; contestée par H. DELEHAYE, Les saints d'Aboukir, *AB* 30, 1911, p. 448-450, l'hypothèse de Duchesne est acceptée par E. WIPSYCKA, La christianisation de l'Égypte aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Aspects sociaux et ethniques, *Ægyptus* 68, 1988, p. 139-142 (repris dans *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, Rome 1996, p. 81-84) et GASCOU, Les églises d'Alexandrie..., cité *supra* n. 5, p. 25.

27. CONSTANTIN DE SIOUT, *Premier panégyrique...*, cité *supra* n. 17, p. 527-529.

« Claude, mon sage serviteur, si tu as été fidèle en peu de choses, je te placerai au-dessus de beaucoup. Entre dans la joie de ton maître. Ne crains pas, je suis avec toi en tout lieu où tu iras. À cause du choix que tu as fait pour moi, de mon côté, moi, je te donnerai pleine liberté dans la Jérusalem céleste. Et je donnerai à ton corps une grâce de guérison. *Tout homme qui viendra en ton sanctuaire avec un cœur droit, quelles que soient sa souffrance, sa douleur, sa maladie, je lui donnerai le repos et emporterai toute souffrance loin de lui. Ton corps restera caché un peu de temps dans la terre, car, moi aussi, j'ai été dans la tombe trois jours.* Ensuite tu te manifesteras en grande puissance, on placera ton corps dans un reliquaire et je ferai qu'une foule se rassemble sur ton corps pour t'apporter des présents. Maintenant dirige-toi vers le gouverneur avec courage, car c'est le lieu que mon Père a préparé pour toi<sup>28</sup>. »

Le Christ annonça au futur martyr que son sanctuaire serait doté d'un pouvoir miraculeux, gage d'un prestige supplémentaire. Une promesse de cette nature n'est nullement exceptionnelle dans les Passions coptes contemporaines. Plus ou moins longue, l'intervention du Christ avant la scène finale du martyr tourne toujours autour des mêmes thèmes : en retour de son courage, le martyr est appelé à devenir, à travers sa dépouille – et donc à travers son sanctuaire –, un médiateur de la grâce divine. Toutefois le texte qui vient d'être cité contient un élément supplémentaire : le Christ y fait savoir à Claude que son corps « restera caché » pendant un certain temps. Cette précision ne vient pas par hasard : elle procède du souci de l'hagiographe de justifier l'invention tardive des reliques du martyr et, par conséquent, la date non moins tardive à laquelle le sanctuaire a été fondé. L'emplacement de celui-ci résulte également d'un choix divin, comme le fait comprendre la suite de la Passion. En effet, peu après le martyr de Claude, Dieu intervient encore une fois :

« Les prêtres chargèrent le corps du saint et l'accompagnèrent jusqu'à la porte de leur village. Ils allaient l'y faire enterrer quand le Juste se fit lourd comme du plomb. Les prêtres furent paralysés, incapables de se mouvoir. Un grand prêtre qui sortait leur dit : « Pourquoi ne comprenez-vous pas que les temples sont purifiés en l'honneur des dieux ? C'est un corrompu puisqu'il aime la magie des chrétiens. C'est pourquoi il ne lui a pas été permis d'entrer dans leur sanctuaire. » Il y avait un grand perséa qui avait poussé un peu au sud de la porte, près du mur du temple. Il leur dit : « Attachez-le, placez-le sous ce perséa jusqu'à ce qu'on vienne le chercher. »<sup>29</sup> »

C'est, bien sûr, à l'emplacement de ce même arbre que le sanctuaire fut ensuite fondé. Ce type d'intervention n'est pas unique, ainsi que le montre un récit relatif à saint Méнас : le chameau qui transportait son corps, s'arrêta en plein désert, refusa de repartir et, instrument de la volonté divine, obligea ceux qui l'accompagnaient à ensevelir là la dépouille du saint<sup>30</sup>. Dans le cas de Claude, le fil de l'histoire est repris dans un panégyrique du saint attribué à Sévère d'Antioche, qui contient le récit de l'invention des reliques et de la fondation du sanctuaire à Pohé, sur le lieu même de la sépulture du martyr. Le prétendu Sévère, qui

28. *Martyre de saint Claude d'Antioche*, éd. G. GODRON, *Textes coptes relatifs à saint Claude d'Antioche*, PO 35, 1970, p. 481.

29. *Ibid.*, p. 483.

30. JEAN D'ALEXANDRIE, *Encomion de saint Méнас*, éd. J. DRESCHER, *Apa Mena. A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas*, Le Caire 1946, p. 62-63 et 141-142.

aurait été à l'origine de cette invention lors de son exil en Égypte, déclare avoir été guidé par le « Juste » lui-même :

« Cette nuit-là, le Juste me parla en songe : “J’ai entendu ta requête. Or donc, lorsque tu iras au pays d’Égypte, lieu de mon trépas (c’est là, en effet, que mon corps est caché : dans le sud de l’Égypte, dans la province dite d’Assiout, près d’un village que tu reconnaîtras près d’un temple), rends-toi en ce lieu, mets au jour mon corps et bâtis un martyrion en ce lieu : une telle action convient à ton voyage en Égypte.”<sup>31</sup> »

Peu après, « Sévère » trouve le corps et fait édifier le martyrion. Il s’agit là d’un récit étiologique somme toute peu surprenant, s’agissant d’un édifice construit, au plus tôt, pendant ou peu après l’exil de Sévère en Égypte – soit entre 518 et 538 –, ou plus vraisemblablement peu avant la constitution du dossier hagiographique, c’est-à-dire vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Car le cas de Claude n’est nullement isolé : fréquents sont à cette époque les textes qui invoquent l’intervention divine pour justifier non seulement l’existence d’un sanctuaire, mais aussi le choix du lieu, la date de la fondation, voire l’identité du fondateur, de sorte que, comme dans l’épisode qui vient d’être relaté, l’apparition tardive d’un martyrion dédié à un étranger dans un petit village égyptien se configure non comme une imposture, mais comme la réalisation d’un plan divin. Plus généralement, les passions coptes du VII<sup>e</sup> et du VIII<sup>e</sup> siècle accréditaient l’idée que la géographie égyptienne de la sainteté avait tout entière été conçue par le Christ, ce qui, bien sûr, permettait de surmonter toutes les incohérences aperçues à tort par les non-initiés. C’est la providence divine qui avait déposé les corps des martyrs non seulement dans les villes, mais aussi dans les petits villages, qui ignoraient tout de leur présence jusqu’à ce que Dieu la leur révèle. Bâtis de la volonté du Ciel, en un lieu voulu par celui-ci, les sanctuaires édifiés sur ces saints restes n’étaient nullement inférieurs aux autres, même s’ils surgissaient en un lieu écarté. Leur vertu aussi était d’origine divine, puisque c’est le Christ lui-même qui avait décidé à la fois des pouvoirs miraculeux attribués à la dépouille du martyr, et de la rémission des péchés à ceux qui la vénèreraient. L’authenticité et l’excellence du sanctuaire, et du même coup la nécessité pour chaque fidèle de le visiter, se trouvaient ainsi largement démontrées.

Mais la bienveillance divine envers les sanctuaires égyptiens dépassait le cadre relativement restreint de la concurrence interne qui les opposait. Elle montrait aussi que l’Égypte était un « pays aimé de Dieu », thème qui, à cette époque, commença à rencontrer un vif succès. Cette formule ne doit pas être comprise comme une boutade un peu ironique, que justifierait *a posteriori* l’accumulation artificielle de récits indépendants. Elle exprime au contraire une conception plus profonde, un sens de la spécificité géographique de l’Égypte qui informe probablement les œuvres hagiographiques coptes du VII<sup>e</sup> et du VIII<sup>e</sup> siècle, dont on sait qu’elles sont constituées en cycles cohérents remplis de renvois internes. Un exemple fort éloquent de l’idée que l’Égypte était un pays béni se trouve dans le *Panegyrique d’Antoine*, prononcé au début du VII<sup>e</sup> siècle par Jean d’Hermopolis<sup>32</sup> :

31. (PS.-) SÉVÈRE D’ANTIOCHE, *Panegyrique de saint Claude d’Antioche*, éd. G. GODRON, *Textes coptes relatifs à saint Claude d’Antioche*, PO 35, 1970, p. 495.

32. JEAN D’HERMOPOLIS, *Panegyrique de saint Antoine*, cité *supra* n. 19, p. 119-121.



« (...) Car la plupart des saints qui ont existé sont originaires d'Égypte, ou bien l'Égypte les a attirés à elle d'ailleurs, comme une vallée au fond de laquelle sont attirées les eaux coulant de part et d'autre sur ses versants, ou comme la mer qui a ses eaux propres et dans laquelle les fleuves se jettent continuellement de toutes parts.

Abraham ne descendit-il pas en Égypte pour y trouver un soulagement à la famine qui lui était arrivée ? (Gn 12.10) N'est-ce pas en Égypte que fut nourrie la vieillesse de Jacob ? (Gn 47.11) N'est-ce pas pour l'Égypte que Joseph fut vendu (Gn 37.36), n'est-ce pas là que sa vertu fut éprouvée (Gn 39), n'est-ce pas là aussi qu'il devint roi ? (Gn 41.41-44) C'est en Égypte encore que Moïse vint au monde, qu'il fut élevé (Ex 2.2, 2.9), et qu'on lui offrit un royaume, quoiqu'il l'ait refusé à cause du Royaume qui ne passe pas (Ex 2.10 ; Hb 11.24), et c'est l'Égypte qui fut la cause de ces miracles et de ces prodiges (qu'il accomplit) (Ex 5-11). C'est l'Égypte aussi qui fut le lieu d'exil de Jérémie de son vivant (Jr 43.6-7) et après sa mort<sup>33</sup>.

Et pour ne pas citer le nom de chacun des prophètes, qui est le plus grand parmi ceux qui sont nés de la femme ? (Mt 11.11) Tu vas dire que c'est Jean Baptiste ; eh bien, c'est l'Égypte qui a été son lieu de repos, et si la folie d'Hérode ne lui a pas permis de venir chez nous vivant, la fureur de Julien nous l'a confié mort, et c'est Athanase, dont nous avons parlé, qui l'a reçu<sup>34</sup>. Et qui est inférieur à Jean selon l'âge de la chair, et supérieur à lui dans le royaume des cieux (Mt 11.11), sinon le Christ Jésus (quoiqu'il soit téméraire de comparer Dieu à un homme) ? Eh bien, à ce si grand personnage, c'est l'Égypte qui a servi de refuge quand ce même Hérode cherchait la vie de l'enfant pour la détruire (Mt 2.20, 2.13).

De même tous les chefs des moines ont pratiqué l'ascèse en Égypte, car comme des voyageurs intelligents qui choisissent de marcher sur la route où on a déjà marché et qui est frayée, ainsi aussi ceux qui veulent marcher sur cette route qui conduit au ciel affectionnent ces lieux où leurs prédécesseurs ont déjà été en renom. »

\* \*  
\*

« Or la loi était intervenue pour que la faute abonde, mais où le péché abondait, la grâce a surabondé » (Rm 5.20). Cette citation biblique était volontiers invoquée par les auteurs égyptiens lorsqu'ils parlaient de leur pays, de même que l'oracle d'Isaïe sur l'Égypte (Is 19), dont l'idée était proche. Conscients de la gloire passée de leur pays, mais aussi de la souillure que celle-ci lui avait ap-

33. Selon une tradition du II<sup>e</sup> siècle, Jérémie aurait été enseveli « près du palais de Pharaon » après avoir été lapidé par la population de Taphnis : PS.-ÉPIPHANE, *De prophetarum vita et obitu, recensio altera*, ch. 18', éd. T. SCHERMANN, *Prophetarum vitæ fabulosæ*, Leipzig 1907, p. 61-62. Ce récit serait fondé sur des traditions locales : T. SCHERMANN, *Propheten- und Apostellegenden*, Leipzig 1907 (Texte und Untersuchungen 31.3), p. 85 et 86.

34. L'évêque d'Hermopolis fait ici allusion à une tradition copte selon laquelle les reliques de Jean Baptiste auraient été découvertes près du temple de Jérusalem à l'époque de Julien, qui avait commencé sa reconstruction. Pour les sauver de l'empereur impie, des chrétiens les auraient emportées pour les donner à l'évêque d'Alexandrie Athanase. Voir MARTIN, *Les premiers siècles...*, cité *supra*, n. 5, p. 222-223.

portée, les Égyptiens aimaient donc à exalter la « grâce » qui ensuite avait touché la vallée du Nil, et qui était aussi supérieure à celle de leurs voisins que l'avait été, jadis, la gloire des pharaons. Dieu, en définitive, avait choisi l'Égypte comme terre des martyrs, des saints et des moines, et avait tracé à travers le pays la géographie providentielle d'un réseau de sanctuaires que les évêques et les fidèles n'avaient plus ensuite qu'à animer. « Où veux-tu, écrit Jean d'Hermopolis, qu'Antoine paraisse sinon en Égypte, pays où le péché a abondé et la grâce surabondé ? »

Arietta Papaconstantinou  
(Université Paris I)

# LA HIÉRARCHISATION DES ESPACES À QAL'AT SEM'AN\*

Jean-Pierre SODINI

La construction de ce très grand site de pèlerinage ne fut effectuée qu'après la mort du saint en 459 : de son vivant, en effet, de nombreuses références dans les Vies le concernant le montrent officiant en plein air et sans aucune liturgie liée à des bâtiments religieux<sup>1</sup>. Le bâtiment principal, le *martyrion* cruciforme, devait être achevé vers les années 490, puisque l'on constate en 491 une imitation étroite de l'abside à Basufan, village situé à 5 km environ de Deir Seman-Telannissos<sup>2</sup>. Mais la date exacte de début des travaux n'est pas connue. L'argument *e silentio* avancé par G. Tchalenko<sup>3</sup> qu'elle n'est pas antérieure à la rédaction de la Vie syriaque du saint dont le plus ancien manuscrit conservé date de 473, n'est

\* Liste des abréviations :

ADAJ : *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, Amman.

AnTard : *Antiquité Tardive*, Paris.

BEO : *Bulletin d'Études Orientales* de l'Institut Français d'Études Arabes de Damas.

XI CIAC Lyon 1986 : *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès Int. d'Archéologie Chrétienne*, Lyon 1986, Vatican-Rome 1989.

XII CIAC Bonn 1991 : *Akten des XII. Int. Kongr. für Christliche Archäologie*, Bonn 1991, Münster-Vatican 1995.

XIII CIAC Split-Porec 1994 : *Acta XIII Congr. Int. Arch. Christ.*, Split-Porec 1994, Split-Vatican 1998.

IGLS : *Inscriptions Grecques et Latines de Syrie*.

1. Sur les vies du saint, cf. R. DORAN, *The Lives of Simeon Stylites*, Kalamazoo 1992, A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1956. Rappelons que l'on distingue le récit fait par THÉODORE DE CYR du vivant du saint (*Historia Religiosa*, datant de 444, chap. 26, sur les 30 que compte l'édition courante, ci-après HR), une brève Vie grecque d'ANTOINE qui se présente comme un disciple du saint alors qu'il n'y a aucune trace de communauté grecque autour du saint (ci-après VG), et une longue Vie syriaque (ci-après VS), rédigée dans le milieu monastique de Qal'at Sem'an et dont nous possédons plusieurs manuscrits, qui se laissent ramener à trois recensions. Il ne fait aucun doute que la Vie syriaque ne soit « le guide exceptionnel qui nous conduit au saint vivant » (B. FLUSIN, Syméon et les philologues, ou la mort du stylite, *Les saints et leur sanctuaire : textes, images et monuments*, éd. C. JOLIVET-LÉVY, M. KAPLAN, J.-P. SODINI, Paris 1993 [Byzantina Sorbonensia 11], p. 1-23). Nous renvoyons pour toutes les références à la traduction anglaise de DORAN.

2. J.-L. BISCOP, J.-P. SODINI, Qal'at Sem'an et les chevets à colonnes de Syrie du Nord, *Syria* 61, 1984, p. 282-287.

3. G. TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord*, Paris 1953-1958 (BAH 50), I, p. 223-276 (précisément p. 222-228). Pour la bibliographie générale sur le site, cf. P. DONCEEL-VOÛTE, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban*, Louvain-La-Neuve 1988, p. 225-240.

pas une preuve. Comme les miracles relatés sont ceux effectués par le saint de son vivant, il n'y a aucune raison de mentionner des bâtiments construits après.

## I. HIÉRARCHISATION DU VIVANT DU SAINT

Avant la construction des bâtiments actuels, deux principes de hiérarchisation semblent avoir réglé le culte autour du saint, du moins d'après ses différentes Vies. Le premier, matérialisé par une clôture de pierre (circulaire selon Théodoret<sup>4</sup>) avec une porte, est une limitation d'accès au saint qui se tient dans un angle de cet espace. Sauf pendant la durée du carême où le saint jeûne totalement et ferme la porte, elle semble n'avoir joué que pour les femmes, y compris la propre mère du saint, qui, selon la seule Vie grecque, désireuse de le voir, tombe en escaladant le mur et meurt<sup>5</sup>. Il y a peut-être eu succédant à une première clôture, érigée par le saint, au début de son séjour sur la montagne<sup>6</sup>, une seconde, plus grande, double, qui la remplaça et qui servait de barrière entre les hommes et les femmes. Mais seule la Vie grecque la mentionne<sup>7</sup>. Théodoret et la Vie grecque semblent considérer que c'est la clôture initiale qui continue à être utilisée pendant un certain temps<sup>8</sup>. Elle est ensuite partiellement ou totalement démantelée quand le saint s'établit sur des colonnes<sup>9</sup>, mais son tracé a pu conserver une valeur symbolique. Le texte d'Évagre sur le pèlerinage à Qal'at Sem'an montre que l'interdit concernant les femmes fut conservé après la mort du saint. Les femmes ne pouvaient pas assister à l'apparition du saint, lors de sa fête, à l'intérieur des neufs, mais seulement à l'extérieur, notamment à la porte de la basilique nord<sup>10</sup>.

Le second principe, plus restrictif, limite encore l'accès direct au saint. Très vite, lassé, nous disent les Vies, d'être importuné, le saint se met sur un pilier qui deviendra de plus en plus haut. Il n'est accessible à personne sinon à ses acolytes<sup>11</sup>. Son modèle, ce sont les prophètes qui entrent à partir d'un sommet en contact direct avec la divinité comme Moïse et Élie, qui d'ailleurs lui apparaissent<sup>12</sup>.

De son vivant, le saint est l'intermédiaire obligé et unique entre Dieu et les pèlerins. Curieusement, la niche avec la vaisselle eucharistique placée dans la

4. HR § 10 (DORAN, p. 74).

5. VG § 14 (DORAN, p. 92-93) : la Vie syriaque ne mentionne pas cet accident mais indique que les deux parents de Syméon meurent relativement tôt dans la carrière du saint, avant que celui-ci et son frère ne se décident à aller à Teleda (VS § 2-17, DORAN, p. 104-112).

6. VS § 28 (DORAN, p. 118) ; VG § 12 (DORAN, p. 92) ; HR § 10 (DORAN, p. 74).

7. VG § 12 (DORAN, p. 92) : une double enceinte, intérieure avec porte, extérieure sans. Ce dispositif semble implicite dans le passage de la Vie grecque où il est question de la section des femmes (mss B, D et tradition latine : § 25, DORAN, p. 227).

8. VS § 63 (DORAN, p. 143), § 64 (DORAN, p. 144) et récits seulement trouvés dans les recensions B et M (DORAN, p. 216 et 218).

9. HR § 22 (DORAN, p. 81) et VS § 75 et 76 (DORAN, p. 156-157) : la clôture est donc démontée en 444.

10. ÉVAGRE, *Histoire Ecclésiastique*, éd. J. BIDEZ, L. PARMENTIER, *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, Londres 1898, Livre I, § 14, trad. A. J. FESTUGIÈRE, *Byz.* 45, 1975, p. 222-223.

11. Seule exception dans le récit de THÉODORET : HR § 23, p. 81-82.

12. VS § 40-43 (DORAN, p. 125-127). Réconforté par ces visions, il décide même d'abattre l'enclos : VS § 44, DORAN, p. 127-128. S. ASHBROOK souligne également le poids de Moïse et d'Élie comme prototypes du saint stylite dans la Vie syriaque : *The Sense of a Stylite ; Perspectives on Symeon The Elder, Vigiliae Christianae* 42, 1988, p. 376-394. Dans la très



*mandra*<sup>13</sup> (peut-être la table d'autel en marbre mentionnée dans la Vie grecque<sup>14</sup>), n'est qu'à son usage personnel et ne fait l'objet d'aucune dévotion des pèlerins.

L'espace autour de la colonne ne semble pas avoir été aménagé ni même dallé. Sévère d'Antioche mentionne, mais il est le seul, la présence d'un arbre près de la colonne lors de ses premiers stades, qui la dépassait et qui pouvait « le soutenir lorsqu'il était courbé par le jeûne » mais dont il cesse d'avoir besoin par la suite<sup>15</sup> : peut-être s'agit-il de la poutre de bois préposée au même usage mentionnée dans le texte de Théodoret et dont il peut se passer plus tard grâce à l'aide divine<sup>16</sup>. On devine la présence probable de bâtiments pour les moines<sup>17</sup>. Mais leur emplacement n'est pas précisé. Il n'est pas exclu que la phase ancienne du monastère placé dans l'angle sud-est du *martyrion* cruciforme, notamment le bloc nord-ouest, puisse correspondre à l'un de ces bâtiments monastiques antérieurs. Toutefois, ils ne créaient pas de hiérarchie particulière à ce stade. La Vie d'Antoine mentionne l'existence de deux tombes : celle de la mère du saint, en face de la colonne et sans doute à l'intérieur de la clôture<sup>18</sup>, et celle du bandit repent, hors de la clôture<sup>19</sup>.

## II. HIÉRARCHISATION DANS L'AGENCEMENT DES CONSTRUCTIONS

La construction de l'ensemble des bâtiments après la mort du saint a obéi à un programme cohérent, même si tout n'a pas été réalisé en même temps (Fig. 1). Les stades dans la hiérarchisation de l'espace sont bien marqués, depuis le village de Telanissos, qui est récupéré comme lieu d'hébergement, notamment par la construction d'auberges, jusqu'à la basilique orientale du bras cruciforme. Du village s'élève une voie sacrée, bordée de boutiques, dont le caractère exceptionnel

intéressante Homélie sur saint Siméon le Stylite de SÉVÈRE D'ANTIOCHE (*Homélie XXX*, traduction syriaque de JACQUES D'ÉDESSE, éd. M. BRIÈRE, F. GRAFFIN, PO 36, fasc. 4, Turnhout 1974, p. 76-105), l'accent est mis aussi sur le souci du saint d'imiter par le jeûne Moïse et Élie.

13. VS § 98 et 112 (DORAN, p. 171-2 et 181 : les deux épisodes semblent être des doublons, même si dans le premier l'ange ne monte pas sur le bloc). Devant la *mandra*, est disposée une pierre de trois coudées sur laquelle est placé un encensoir. Un envoyé céleste apparaît qui montre au saint comment prier devant cette niche et qui, pour finir, monte sur ce bloc et se lance dans une série de profondes inclinations. À son départ, Syméon monte sur le bloc et fait de même. Au bout de trois mois, il décide de s'installer sur des colonnes de plus en plus hautes. La niche est mentionnée également dans les récits trouvés seulement dans les recensions B et M de la VS (DORAN, p. 215). Dans le premier épisode, l'ange, après avoir fait ses dévotions devant la niche, se dirige vers le mur est : l'emplacement de la niche n'est pas autrement précisé.

14. VG § 29, DORAN, p. 98 : le corps du saint est placé sur cette table (dont il n'est pas précisé qu'elle est dans une niche) avant la fermeture du cercueil en plomb et son tranfert à Antioche. Toutefois, il y a une différence importante entre un bloc et une table de marbre.

15. SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Homélie XXX*, p. 90-93 (texte et traduction).

16. HR § 9 (DORAN, p. 73-74).

17. Hors de la *mandra* en tout cas : à l'empereur Léon qui souhaitait bâtir une habitation pour les frères et les pèlerins, Daniel répondit que Syméon n'avait jamais eu de son vivant quelque habitation que ce fût à l'intérieur de sa *mandra* : *Vie de Daniel le Stylite* (BHG 489-490), éd. H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Bruxelles 1923 (Subsidia Hagiographica 14), § 57, p. 55-56 et Introduction, p. L.

18. VG § 14 (DORAN, p. 93) et § 20 (DORAN, p. 96).

19. VG § 15 (DORAN, p. 96).

est souligné par un arc, situé au départ de la voie, en limite d'un espace qui pouvait servir de lieu de regroupement. On arrive ensuite à la porte triple<sup>20</sup> qui a une double fonction, de protection à l'extérieur mais, une fois le seuil franchi, par les trois arcs en vis-à-vis, de glorification du saint car sa typologie s'inspire des arcs ou passages honorifiques. On arrive ainsi sur une esplanade, qui ne semble pas avoir reçu d'aménagement spécial. Peut-être y avait-il des constructions le long du mur ouest, mais elles n'ont pas été fouillées et ont dû sans doute être démolies lors des fortifications entreprises vers 960-970 par l'armée byzantine : beaucoup de blocs décorés sont remployés dans les tours qui flanquent, à cette époque, l'entrée. Le seul aménagement, situé près de l'auberge bâtie par les maçons de Tell'Aqibrin<sup>21</sup>, est une gigantesque citerne à cinq embouchures. Sans doute fournissait-elle de l'eau aux hôtes de l'auberge. Mais elle servait aussi les pèlerins rassemblés dans la cour. Celle-ci, même incluse dans la *mandra*, est encore un espace réservé à l'accueil et à l'hébergement. Par une succession de quatre paires d'arcs<sup>22</sup>, on pénétrait ensuite dans un espace complètement fermé et bâti en très grande partie, sinon complètement, sur ses quatre côtés. Au sud, se trouvait l'auberge, un bâtiment à trois étages, qui venait buter à l'est sur le baptistère. À l'est et à l'ouest, des ailes qui devaient être entièrement construites mais qui n'ont pas été dégagées ou se sont déversées, à l'est notamment, et qui ont été en partie démantelées lors de l'occupation médiobyzantine.

Au nord enfin, se dressait la façade méridionale du *martyrion* cruciforme précédée d'un porche majestueux de trois arcs (Fig. 2). Les femmes n'entraient pas dans l'église, respectant l'interdit fixé originellement par le saint, ainsi que nous l'avons indiqué, mais pouvaient se répartir tout autour, notamment au nord<sup>23</sup>. Puis on arrivait à la relique vers laquelle les bras basilicaux convergeaient, sauf la basilique orientale, la colonne du saint (Fig. 3). L'ultime but du pèlerinage primitif n'était plus que l'avant-dernière étape du pèlerinage réorganisé. La dernière était la célébration de la liturgie dans la basilique orientale. Celle-ci était plus longue (sept colonnes au lieu de six dans les bras nord et sud, probablement cinq dans le bras ouest). Elle est légèrement désaxée vers le nord. Cette rupture d'axe s'explique si l'on suppose qu'après avoir établi les fondations de l'octogone et des bras basilicaux autres que le bras oriental, les constructeurs ont décidé d'implanter l'abside principale en respectant scrupuleusement un alignement sur le soleil levant choisi dans des circonstances particulières (fête du saint ?). À la différence des trois autres bras, l'arc qui la reliait à l'octogone n'était pas décoré sur sa face orientale, comme pour mieux affirmer que les fidèles de la basilique orientale ne pouvaient se retourner pour regarder derrière eux, vers l'octogone, mais qu'ils devaient fixer l'est et le sanctuaire (Fig. 4). C'est aussi le seul des bras basilicaux qui ne se termine pas par une croupe mais par un fronton triangulaire<sup>24</sup>, qui suggère une direction et non, comme la croupe, un espace clos renvoyant au toit pyramidal de l'octogone. Cette suprématie du bras oriental a été encore affirmée quand le toit de l'octogone central s'effondra au cours du VI<sup>e</sup>

20. J.-L. BISCOP, J.-P. SODINI, Travaux à Qal'at Sem'an, XI CIAC Lyon 1986, II, p. 1690-1693.

21. IGLS, II (1929), n° 413 ; sur la citerne, J.-P. SODINI, Qal'at Sem'an : quelques données nouvelles, XII CIAC Bonn 1991, I, p. 352.

22. BISCOP, SODINI, Travaux à Qal'at Sem'an, cité *supra* n. 20, p. 1687-1690.

23. Cf. *supra*, n. 10.

24. SODINI, Qal'at Sem'an : quelques données nouvelles, cité *supra* n. 21, p. 360-361.

siècle. Le bras oriental fut fermé par une porte alors que les trois autres bras communiquaient encore avec l'octogone devenu une cour à ciel ouvert. La présence de la relique au centre de l'octogone a écarté toute implantation de *martyrion* dans une annexe du sanctuaire, généralement dans l'annexe sud en Antiochène.

La hiérarchie de l'espace peut aussi être mise en évidence autrement, par l'implantation et l'architecture des différents monuments. Les points les plus éminents de la colline où vécut le saint sont occupés par le bâtiment cruciforme et le baptistère dont l'élévation rappelait, en plus petit, celle de l'octogone central du *martyrion*. Ces deux édifices furent d'ailleurs bâtis les premiers. La présence d'un baptistère sur un lieu de pèlerinage est monnaie courante : Abou Mena, Péluse (Tell el-Makhzan), Saint-Jean d'Éphèse, Alahan, Sainte-Thècle fournissent des parallèles bien connus<sup>25</sup>.

Cette hiérarchisation des espaces obéit à une dynamique qui épouse la démarche du pèlerin et qui est rythmée par l'arc. Arc quasi triomphal à l'entrée de la voie sacrée, triple arcade en arrière de la porte, paires d'arcs au franchissement de l'auberge et à l'entrée dans la cour « liturgique », triple arche du porche au seuil du *martyrion* cruciforme, arcs de l'octogone-écrin, arc triomphal de la basilique est qui se referme en une abside indiquant le terme du pèlerinage et le but symbolique de la démarche du chrétien.

### Hiérarchisation dans la mort

Les tombes furent trouvées en plusieurs endroits du site, ce qui n'est pas fréquent dans les monastères. À côté du tombeau collectif, trouvé contre la paroi nord de la *mandra*, on a des installations d'un rang supérieur, sur le flanc oriental du bras nord (un seul sarcophage en phase initiale, trois à date beaucoup plus tardive, lors d'un remaniement qui est postérieur au portique qui est venu doubler la paroi nord, sans doute un autre dans une niche sur le côté oriental du bras sud<sup>26</sup> et un autre dans la niche nord-est de l'octogone<sup>27</sup>). Mais on a aussi plusieurs tombes rupestres, creusées, voire en partie bâties à l'extérieur de la *mandra* dans les carrières du sud. Elles ne sont pas antérieures à la construction du site et semblent même correspondre à la fin de l'extraction des blocs. Elles ont donc dû servir à des personnes en relation avec le lieu de pèlerinage.

### III. LES SANCTAIRES DE SYMÉON LE PROTOSTYLITE ET DE SYMÉON DU MONT ADMIRABLE : DIFFÉRENCES ET PERMANENCES

On aurait pu penser trouver un prototype dans les constructions que Léon entreprit de bâtir près de Sosthénion autour de la colonne de Daniel, malgré les

25. M. FALLA CASTELFRANCHI, Battisteri e Pellegrinaggi, *XII CIAC Bonn 1991*, I, p. 234-248 ; M. ABD EL-SAMIE, J.-Y. CARREZ-MARATRAY, L'église de Tell el-Makhzan à Péluse, dans D. VALBELLE, Ch. BONNET (éd.), *Le Sinai' durant l'Antiquité et le Moyen Âge*, Paris 1998, p. 127-132.

26. Clairement représenté sur la pl. XXIII de H. C. BUTLER, *Syria. Publications of the Princeton Archaeological Expedition to Syria in 1904-1905 and 1909*, II, *Architecture*, B, *Northern Syria*, Leyde 1920, p. 266-284.

27. D. KRENCKER, R. NAUMANN, Die Wallfahrtskirche des Symeon Stylites in Kal'at Sim'an, *Abhand. Preuss. Akad. Wiss. Phil.-Hist. Kl.* 1938, Berlin 1939, p. 7.

réticences, déjà indiquées, de ce dernier, vers les années 472-473. Toutefois, les indications de la Vie sont très sommaires. Il y avait dans la *mandra* la colonne ; hors *mandra*, la demeure des moines dirigée par Serge, l'un des premiers disciples de Daniel. Léon fit bâtir une église en l'honneur de Syméon et abritant des reliques de Syméon venues d'Antioche, qui fut bâtie au nord de la colonne et, « derrière » celle-ci, le monastère des frères (remplaçait-il les installations précédentes ou s'y ajoutait-il ?) et l'auberge pour les pèlerins. Il ne semble donc pas qu'il y ait eu de volonté unificatrice de l'espace, ni du vivant, ni sans doute après la mort du stylite survenue en 493<sup>28</sup>.

En revanche, les deux monastères des stylites homonymes Syméon, Qal'at Sem'an et celui du mont Admirable, bien conservés, peuvent être facilement comparés. La présence écrasante d'un octogone central dans lequel s'élève la colonne du stylite suffit à trahir l'imitation du premier par le second. Sans doute celui du mont Admirable<sup>29</sup> était-il à ciel ouvert car on imagine mal le saint, qui bénéficiait d'une tente pour le protéger des intempéries, avoir sur sa tête le toit d'un édifice. De fait, à la date de construction du monument (entre 541 et 551), la toiture de l'octogone du premier stylite s'était effondrée et n'aurait donc pas pu inspirer les constructeurs du nouveau centre de pèlerinage, si l'on retient avec G. Tchalenko comme date de cet événement les tremblements de terre de 526-528 plutôt que l'incendie de 546-548<sup>30</sup>. On retrouve dans l'édifice central un plan cruciforme avec la même hiérarchie principale qu'à Qal'at Sem'an : l'espace où était célébré le stylite (l'octogone) était séparé de la basilique orientale (Fig. 5). Mais de gros changements accompagnent cette permanence. Le plan cruciforme est indiqué par un court bras occidental (comme dans le prototype), mais les bras nord et sud sont réduits à un simple accès menant à deux églises<sup>31</sup>. L'une au sud est l'église dédiée à Marthe, la mère du saint, enterrée dans une annexe du sanctuaire. L'autre au nord était sans doute en liaison avec le baptistère dont la porte majeure, placée au sud, regarde la basilique nord : celle-ci avait reçu dans son mur nord une porte qui assurait avec le baptistère une communication indépendante du bras nord. Tout se passe comme si les bâtisseurs n'avaient pas voulu construire des bras nord et sud qui aient une forme basilicale. Pour eux, toute basilique à trois nefs devait être orientée. Enfin, le tombeau collectif occupe approximativement la même place. À côté de ce dernier se trouve un accès impor-

28. Cf. *supra*, n. 17 : le texte parle d'un *martyrion* (« sans colonnes, avec des piliers et des voûtes ») ; sur la localisation du site, cf. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie : Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. III : Les églises et les monastères*, Paris 1953, p. 90-92 et 495. Brève description de ces installations dans L. PIÉTRI (éd.), *Les Églises d'Orient et d'Occident*, vol. III de l'*Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Paris 1998, p. 600-602 (B. FLUSIN).

29. W. DJOBADZE, *Archaeological Investigations in the Region West of Antioch-on-the-Orontes*, Stuttgart 1986, p. 59-82.

30. J.-L. BISCOP, J. P. SODINI, Travaux récents au sanctuaire syrien de Saint-Syméon-le-Stylite (Qal'at Sem'an), *CRAI* 1983, p. 336-342 : les données de fouille ne permettent pas de choisir car les traces d'incendie retrouvées sont bien postérieures et toute trace de pavement, à supposer qu'il en ait existé un, avait disparu dans le sondage ouvert dans la partie centrale de l'octogone.

31. Curieusement M. ÉCOCHARD considère que cette modification est un mieux car selon lui la présence de bras basilicaux sans autel à la croisée (en raison de la colonne du saint), est une erreur de conception de Qal'at Sem'an : Le Sanctuaire de Qal'at Sem'an : notes archéologiques, *BEO* 6, 1936, p. 89.



tant : à Qal'at Sem'an, il y avait juste une poterne et un seul accès majeur, au lieu de deux dans le sanctuaire du mont Admirable. Le changement le plus significatif, celui des bras basilicaux nord et sud en deux basiliques orientées donnant sur un couloir nord-sud traduit une méconnaissance profonde du projet mis en œuvre à Qal'at Sem'an, sans doute en raison de l'effondrement du toit, qui a fait exploser l'unité architecturale du *martyrion*. Par ailleurs, le projet architectural de Qal'at Sem'an, conçu pour faire de la colonne le point focal d'un bâtiment cruciforme unique et complètement couvert, ne pouvait a priori s'appliquer à un site de stylite encore en activité : aucun n'a jamais pratiqué l'ascèse à l'intérieur d'un bâtiment<sup>32</sup>. Sur ce point, le parti adopté par les architectes du monastère du mont Admirable est un bon compromis : l'entrée principale, s'effectuant à l'ouest, ouvrait sur un « *atrium* », plutôt un passage central non couvert flanqué de deux portiques, qui menait à l'octogone, également non couvert. Tous les bâtiments qui se trouvaient à l'est étaient couverts, y compris les couloirs d'accès nord et sud qui servaient de narthex à l'église de sainte Marthe et à la basilique du nord. En transformant ainsi en *atrium* l'espace qui correspondait à la basilique occidentale du *martyrion* de Qal'at Sem'an, les architectes du mont Admirable ont séparé nettement espaces découverts et couverts et réinterprété logiquement le plan cruciforme pour le plier à leur programme cultuel. Ils ont de plus réintroduit une progression vers le sacré de l'ouest vers l'est, que le sanctuaire de Qal'at Sem'an avait ignoré au profit d'un axe sud-nord, soit par nécessité compte tenu de l'emplacement du village, point de départ de la procession, et de la colonne du saint, qui marquait l'achèvement du parcours proprement martyrial, soit pour respecter la tradition antiochénienne de l'entrée principale des églises au sud. Mais ils ont conservé la même hiérarchie entre la colonne, occupée par le saint vivant, et la célébration de la liturgie.

#### IV. HIÉRARCHISATION ET FORMULES ARCHITECTURALES : LES ARTICULATIONS

##### La voie sacrée

Reprenons un à un les éléments du parcours à Qal'at Sem'an. La voie sacrée, qui était un aspect important de la procession vers les lieux saints dans l'Antiquité, est une donnée courante de l'urbanisme paléochrétien. Les trajets impériaux à Constantinople, dans une certaine mesure la liturgie stationnale à Rome en sont les exemples les plus connus<sup>33</sup>. Les processions, les déplacements en groupe vers un sanctuaire étaient monnaie courante<sup>34</sup>. Il y avait une voie comparable à

32. P. VAN DEN VEN, *La Vie Ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, I, Bruxelles 1962 (Subsidia Hagiographica 32.1), p. 200\*-211\* ; pour les autres stylites, DELEHAYE, *Les saints stylites*, cité *supra* n. 17, et I. PEÑA, P. CASTELLANA, R. FERNANDEZ, *Les stylites syriens*, Milan 1975. On y ajoutera quelques stylites libanais dont un à Byblos (I. PEÑA, Un estilita en Biblos (Liban), *Liber Annuus* 36, 1986, p. 247-252) ainsi que le couvent de stylite installé sur le site du temple de Srir (O. CALLOT, La christianisation des sanctuaires romains de la Syrie du Nord, *Topoi* 7, 1997, p. 735-750, particulièrement p. 739, fig. 6).

33. J. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, Rome 1987 (OCA 228) ; ces liturgies urbaines ont été répandues ; *Les Églises d'Orient et d'Occident*, cité *supra* n. 28, p. 645 (B. FLUSIN).

34. É. MALAMUT, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, p. 268-270.

Éphèse menant de la ville à Saint-Jean<sup>35</sup>. Elle existe entre Silifké et Ayia Thekla (appelée *léôphoros* dans les Miracles)<sup>36</sup>. Naturellement, entre une capitale plus éloignée et son lieu de pèlerinage important, il existait des itinéraires plus ou moins longs, comme entre Alexandrie et Abou Mina<sup>37</sup> et sans doute Antioche et Qal'at Sem'an ou Antioche et le mont Admirable.

### La *mandra*

La *mandra*, l'enclos, est à Qal'at Sem'an une caractéristique essentielle, que bizarrement G. Tchalenko n'a pas intégrée dans sa présentation phase par phase : pour lui, l'enclos était médiéval et correspondait uniquement à la fortification du site<sup>38</sup>. Or, dès son arrivée sur la colline, le saint en avait établi une, même si par la suite elle fut largement démontée et ne gardait qu'une valeur symbolique pour servir à l'exclusion des femmes. Il est donc normal qu'elle soit construite lors de l'établissement du grand couvent. C'est donc d'abord une caractéristique du monastère avec une symbolique forte. Tout couvent est enclos et Saint-Syméon ne fait pas exception. Les autres stylites, quelle que soit la taille de leur monastère, font de même. Le monastère de Saint-Syméon du mont Admirable conserve aussi des murailles importantes, dont les plus extérieures, au moins à l'ouest et au nord, pourraient avoir été construites vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle, après l'achèvement des autres bâtiments<sup>39</sup>. Bref, dans le cas de monastères devenus lieux de pèlerinage, le franchissement de l'entrée symbolisait l'accès à un espace séparé du monde. Il en va de même pour les lieux de pèlerinage extra-urbains, qui sont gérés par des moines. Sur le site de Sainte-Thècle, où se trouvent d'innombrables monastères d'hommes et de femmes, Égérie signale la présence, au milieu de la colline, d'un très grand mur qui entoure l'église où se trouve le *martyrion*. Ce mur toutefois, selon elle, ne correspond pas à la clôture monastique, mais protège le monastère, qui est là pour desservir l'église, des brigands isauriens<sup>40</sup>. Peut-être le principe du mur correspondait-il à la vocation monastique ou partiellement monastique du lieu. Sa taille, sa solidité auraient pris en considération les dangers de pillage. S. Hill croit avoir repéré l'église du IV<sup>e</sup> siècle vue par Égérie, au-dessus de la grotte de la sainte, qui a été fortement agrandie à l'époque de Zénon<sup>41</sup>. Tout autour de l'église (le côté sud a été récemment reconnu sur sa plus grande partie par H. Hellenkemper<sup>42</sup>) est établie une muraille, apparemment pourvue de tours disposées irrégulièrement (sur le flanc nord, qui est le mieux conservé, mais aussi à l'angle sud-est). Dans son état actuel, la muraille est centrée sur la grande église

35. H. HELLENKEMPER, *Frühe christliche Wallfahrtstätten in Kleinasien*, XII CIAC Bonn 1991, I, p. 258-271, particulièrement p. 260-262.

36. *Ibid.*, p. 262-264.

37. F. JARITZ, *Die arabischen Quellen zum Heiligen Menas*, Heidelberg 1993, p. 296, parle d'un trajet de cinq jours entre Alexandrie et Abu Mina.

38. TCHALENKO, *Villages* (cité *supra* n. 3), II, pl. LXXVII-LXXIX : la *mandra* n'apparaît qu'à la phase 5 (forteresse de la fin du X<sup>e</sup> s.).

39. DJOBADZE, *Archaeological Investigations* (cité *supra* n. 29), notamment p. 89-90.

40. ÉGÉRIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, chap. 23, § 2-6 dans P. MARAVAL (éd.), *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient*, Paris 1996, p. 110-111.

41. S. HILL, *The Early Byzantine Churches of Cilicia and Isauria*, Aldershot 1996, p. 217-225, fig. 43.

42. HELLENKEMPER, *Frühe christliche Wallfahrtstätten*, cité *supra* n. 35, p. 259-271, particulièrement p. 262-264.

du V<sup>e</sup> siècle et pourrait donc remonter à cette phase (Fig. 6). Autre dispositif comparable, celui qui a été installé à l'entrée de Saint-Jean d'Éphèse, avant que ne soit bâtie l'actuelle « Porte de la Persécution », soit une triple porte très proche de celle de Qal'at Sem'an<sup>43</sup>.

### Les séparations secondaires

À Qal'at Sem'an, nous avons signalé la séparation entre une cour d'accueil et un espace au centre des activités liturgiques. Le miracle 10 des Miracles de sainte Thècle parle de la « deuxième porte des enceintes sacrées, – la porte intérieure qui conduit à l'église proprement dite, aux lieux saints et à l'habitation des vierges – », ce qui implique l'existence d'une hiérarchisation entre deux espaces, l'un plus profane que l'autre<sup>44</sup>. Si le second, plus religieux, paraît bien être délimité par ce mur, le premier est sans doute la cour, plutôt que l'*atrium* (qui impliquerait l'existence tout autour de portiques) de l'église, ce *paradeisos*, plein de bêtes et d'oiseaux, avec fontaine et arbres, offerts en grande partie, comme aux beaux temps du paganisme, par les pèlerins eux-mêmes. Toutefois, ce n'est pas seulement un espace plaisant : c'est aussi le lieu de miracles rêvés ou réels. Dans des espaces moins champêtres, l'ensemble peut prendre la forme de deux *atria* en enfilade, dont celui de l'est est naturellement plus impliqué dans les aspects plus proprement religieux du pèlerinage. C'est le cas à la Campanopetra de Salamine de Chypre<sup>45</sup> et peut-être dans la basilique A, *intra muros*, de Philippes. Il serait intéressant de rechercher dans les places qui flanquent Saint-Ménas au nord et au sud si l'on peut retrouver une spécialisation analogue.

L'espace mettant en communication les édifices liturgiques peut être soit une cour (Qal'at Sem'an), soit une allée monumentale bordée de colonnes (Alahan<sup>46</sup>), soit, dans le cadre d'organisations plus « compactes », des couloirs longeant l'édifice (Élousa, Campanopetra, Xanthos, basilique de l'acropole haute<sup>47</sup>). Dans certains cas, la communication se fait par contact direct des bâtiments entre eux. Les séparations (portes généralement) interviennent toujours sur un parcours qui fait passer du moins sacré au plus sacré.

### Accès à l'église où est placée la relique

L'accès à l'église, dernière étape dans beaucoup de pèlerinages, est un acte solennel. Un porche, des inscriptions soulignent le caractère sacré au seuil de cette dernière étape. Le porche à triple arc, avec souvent l'arc médian plus large que les arcs latéraux, est un procédé courant dans les entrées de salles de réceptions. Il se retrouve à Apamée dans la Maison aux Consoles, dans celle du Cerf. Mais surtout, on le retrouve, toujours à Apamée, à l'entrée sur le *decumanus* du groupe épiscopal<sup>48</sup> et sur le côté oriental de la cour flanquant au nord la basilique

43. *Ibid.*, p. 262 et pl. 23 c et d : on aimerait connaître le raccord de cette porte avec une muraille contemporaine.

44. *Vie et Miracles de sainte Thècle (BHG 1717-1718)* éd. et trad. G. DAGRON, Bruxelles 1978 (Subsidia Hagiographica 62), Mir. 10, p. 308-311.

45. G. ROUX, *La basilique de la Campanopetra*, Paris 1998 (Salamine de Chypre 15).

46. HILL, *Churches of Cilicia and Isauria*, cité *supra* n. 41, p. 68-83.

47. H. CANBILEN, P. LEBOUTEILLER, J.-P. SODINI, La basilique de l'acropole haute de Xanthos, *Anatolia Antiqua* 4, 1966, p. 201-229.

48. J.-C. BALTU, *Guide d'Apamée*, Bruxelles 1981, p. 105 et fig. 11, p. 107.

de la Sainte-Croix à Resafa, à l'entrée de chapelles et d'annexes liées au culte de saint Serge<sup>49</sup>.

À Qal'at Sem'an, sur le linteau de la porte occidentale du mur méridional de la basilique sud, par où les fidèles pénétraient après avoir traversé deux cours successives, l'inscription est la doxologie trinitaire (« Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit »)<sup>50</sup>. Il en allait peut-être de même à Sainte-Thècle<sup>51</sup>. Curieusement, Sévère d'Antioche, dans le prologue de son Homélie XXX sur saint Syméon<sup>52</sup>, accuse Théodoret de Cyr d'avoir repris à son compte l'abomination de Nestorius. Il met en scène la rencontre bien connue de l'évêque et de l'ascète et met au centre de leur querelle (dont Théodoret ne souffle mot quand il relate sa visite au saint) la formule trinitaire. Syméon confesse sa croyance en la Sainte Trinité et l'oppose aux « radotages délirants » de Théodoret. Dans ce cas, une formule banale pouvait revêtir après coup un caractère polémique, la proclamation fondamentale et consensuelle devenir cri de ralliement.

### Relique et autel

Le rapport entre la relique vénérée, en principe le but du pèlerinage, et l'autel, c'est-à-dire l'endroit où se célébrait la synaxe, est un point fondamental dans l'organisation du site. À Qal'at Sem'an, nous avons vu que la relique, en dépit de sa place centrale dans l'octogone, était placée à un niveau subordonné et que la basilique orientale était le but ultime du pèlerin, du moins celui fixé par le programme architectural. Il en va de même à Abu Mina à l'époque d'Arcadius et de Justinien. Auparavant en effet, la grotte du saint était placée à l'est de l'église. L'ajout de la grande basilique à transept saillant inverse le rapport. De même, à Tébessa<sup>53</sup>, dans l'église de Léonidès à Athènes<sup>54</sup> et peut-être dans l'église du Kraneion à Corinthe<sup>55</sup>, voire également dans la basilique cimétériale de Susanolu<sup>56</sup>, l'implantation latérale du *martyrion* préserve la même hiérarchie : il en est à plus forte raison de même quand le *martyrion* ouvre sur l'*atrium* de l'église comme dans l'église des Chalkoprataia à Constantinople. Il en va de même des églises où la chapelle du saint est une annexe du sanctuaire. C'est le cas des

49. T. ULBERT, *Resafa II, Das Basilika des Heiliges Kreuzes in Resafa-Sergiupolis*, Mayence 1986, p. 109-110. La mise en place de ce dispositif intervient peu après la construction de l'église, soit au début du VI<sup>e</sup> s.

50. TCHALENKO, *Villages*, III, p. 16, inscription 13.

51. *Vie et Miracles de sainte Thècle* (cité *supra*, n. 44) : « Dans l'un des murs du temple de la martyre [en fait l'entrée occidentale de l'église] [...] est insérée une inscription en fine mosaïque dorée, proclamant pour tous les hommes la consubstantialité de la sainte et sublime Trinité. » Symposios, évêque de Séleucie au cours des décennies 370 et 380, alors arien, essaie de la supprimer car elle ne correspond pas à sa croyance (le Fils ne saurait être l'égal du Père).

52. Référence *supra*, n. 12.

53. J. CHRISTERN, *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa*, Wiesbaden 1976 ; I. GUI, N. DUVAL, J.-P. CAILLET, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord, I, Inventaire de l'Algérie*, Paris 1992, p. 311-317.

54. G. A. SOTIRIOU, Παλαιὰ χριστιανική βασιλική 'Ιλίσου, *'Αρχαιολογική 'Εφημερίς* 1919, p. 1-31 ; M. CHATZIDAKIS, Remarques sur la basilique de l'Ilissos, *CArch.* 5, 1951, p. 61-74.

55. Bibliographie principale dans D. PALLAS, *Les monuments paléochrétiens de Grèce découverts de 1959 à 1973*, Vatican 1977, p. 154-156 ; ID., 'Ανασκαφή της βασιλικής τοῦ Κρανείου ἐν Κορίνθῳ, *Πρακτικά της 'Αρχαιολογικής 'Εταιρείας* 1976, p. 163-195.

56. HILL, *Churches of Cilicia and Isauria*, p. 243.



églises d'Antiochène et d'Apamène, où la relique fait l'objet d'un service qui peut être indépendant de la liturgie et de certaines églises de Palestine. À Deir Ain Abata, dans l'église en l'honneur de Lot, la grotte martyriale possède un accès au nord de l'autel, mais la subordination du *martyrion* à l'autel n'est pas assurée ; le contraire est même probable<sup>57</sup>.

Dans d'autres cas, la relique reste le but suprême du pèlerinage, à Jérusalem (ce qui peut se comprendre, puisque la relique est le lieu de résurrection du Christ), au Sinäi, mais aussi à la Campanopétra (dont la relique est inconnue), à Sainte-Croix de Resafa, à Péluse (Tell el-Makhzan) et surtout dans l'Apostoleion de Constantinople où l'autel se trouvait à la croisée et donc à peu près au centre de l'église, tandis que les reliques des Apôtres et les corps de certains empereurs se trouvaient plus à l'est, dans l'*hérôon* bâti par Constantin<sup>58</sup>.

Enfin, il peut y avoir superposition de la relique et de l'autel. Dans le cas d'un lieu de pèlerinage, où la relique doit pouvoir être vénérée, la relique n'est pas simplement déposée sous la table d'autel. Elle est placée dans une crypte avec souvent deux escaliers pour permettre la circulation des fidèles. C'est le cas à Saint-Pierre de Rome, à l'Éléona de Jérusalem, à Saint-Démétrius de Thessalonique, dans l'église de Saint-Jean Baptiste de l'Oxeia, à Constantinople, où se développe au VII<sup>e</sup> siècle le culte d'Artémios, ainsi sans doute que dans toutes les églises à crypte<sup>59</sup>. À Saint-Jean d'Éphèse, l'accès à la crypte n'est pas autorisé aux pèlerins. Mais de la crypte est projetée le jour de la fête une poussière sainte qui rétablit le lien entre relique et pèlerin.

Enfin, il est des cas où la juxtaposition latérale n'inscrit pas dans l'architecture de parcours privilégié ou même simplement commun entre la relique et l'autel : les deux édifices sont alors pourvus d'un autel. C'est le cas pour Constantinople dans les églises Saints-Pierre-et-Paul et Saints-Serge-et-Bacchus ; peut-être dans celles des Blachernes y avait-il, grâce à la ritualisation de la visite impériale, un itinéraire obligé et donc une hiérarchisation<sup>60</sup>. Hors de Constantinople, les relations entre deux églises parallèles sont mal connues, que ce soit à Trêves, Aquilée, Porec, Salone et dans des centres secondaires comme Nesactium ou Alikì (Thasos), même si des spécificités apparaissent : leur fonctionnement a pu être séparé<sup>61</sup>.

57. Cf. notamment K. L. POLITIS, Excavations at Deir 'Ain 'Abata 1990, *ADAJ* 34, 1990, p. 377-387 ; ID., Excavations at Deir 'Ain 'Abata 1991, *ADAJ* 36, 1992, p. 281-290 ; ID., The 1992 Season of Excavations and the 1993 Season of Restorations at Deir 'Ain 'Abata, *ADAJ* 37, 1993, p. 503-520.

58. C. MANGO, Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics, *BZ* 83, 1990, p. 51-62 et Addendum, *ibid.*, p. 434 (= *Studies on Constantinople*, Aldershot 1993, V).

59. J.-P. SODINI, Les cryptes d'autel paléochrétiennes : essai de classification, *TM* 8, 1981, p. 437-458 ; Antinoë : G. UGGERI, I monumenti paleocristiani di Antinoe, *Atti V Congr. Naz. Arch. Cristiana Torino* 1979, II, Rome 1982, p. 668-688, fig. 5 ; sur les cryptes de Palestine, bibliographie dans J.-P. SODINI, Les routes de pèlerinage au Nord-Sinäi et au Négev, dans *Le Sinäi*, cité *supra* n. 25, p. 119-126 ; sur celles de Rome, S. I. DE BLAAUW, Die Krypta in stadtrömischen Kirchen : Abbild eines Pilgerziels, *XII. CIAC Bonn* 1991, I, p. 559-567.

60. C. MANGO, The Origins of the Blachernae Shrine at Constantinople, *XIII CIAC Split-Porec* 1994, II, p. 61-76.

61. J.-P. SODINI, K. KOLOKOTSAS, *Alikì II : La Basilique double*, Paris 1984 ; Les églises doubles et les familles d'églises, *AnTard* 4, 1996. De nouvelles découvertes ont été faites depuis à Porec et un très remarquable ensemble a été trouvé à San Giusto, près de Lucera dans les Pouilles.

Quel que soit le parti adopté pour souligner la prééminence de Dieu sur le martyr dont la relique est vénérée, le programme choisi, tout comme les proclamations du saint ou du martyr qui dans ses miracles se présente toujours comme l'instrument de Dieu, ne résiste guère à la piété populaire. C'est la médiation du saint et non la liturgie de l'autel qui est la raison profonde du pèlerinage. Au fond, seuls les lieux saints consacrés à la Vie du Christ (Bethléem, Jérusalem, Et Tabgha) ou à ses précurseurs (Sinai) ne soulèvent pas cette opposition entre la piété populaire envers le saint et l'impérieux devoir de reconnaissance envers Dieu.

Les grands centres de pèlerinage canalisait des pèlerins nombreux suivant un itinéraire qui devait entretenir une émotion religieuse de plus en plus vive jusqu'au contact final avec le complexe relique-autel. Cette exigence commune n'impliquait pas des réalisations identiques. On est frappé au contraire par la diversité des solutions retenues, malgré quelques constantes que nous avons indiquées : espaces séparés, circulations vers les lieux sacrés présentés de façon impressionnante. Chaque sanctuaire avait donc sa géographie propre, liée à l'espace disponible, à son histoire et à celle de sa piété. Le respect de cette authenticité était au moins aussi important que le principe d'exaltation croissante évoqué plus haut et dont l'ambiguïté persistait malgré les solutions architecturales rappelant la prééminence théologique de l'autel sur la relique.

Jean-Pierre Sodini  
(Université Paris I, Institut Universitaire de France)

# QAL'AT SEM'AN

Plan général du site

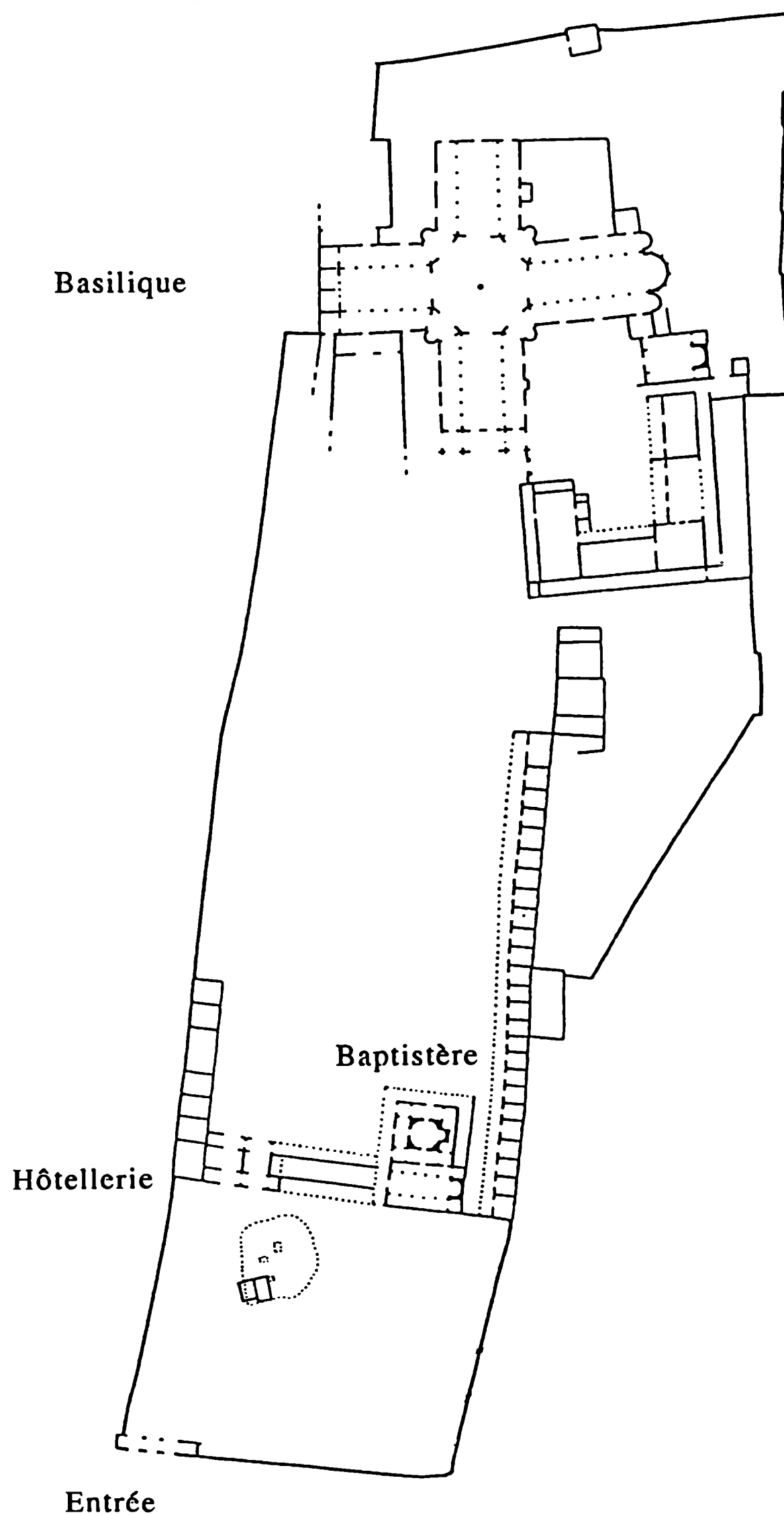


Fig. 1. Plan schématique de Qal'at Sem'an au VI<sup>e</sup> siècle (J.-L. Biscop).

Pl. II



Fig. 2. Le porche avant restauration (Photographie de G. Bell, début du XX<sup>e</sup> siècle, archives de l'Université de Newcastle-upon-Tyne, cliché B 237).





Fig. 3. Octogone central : base de la colonne et fragment du tambour inférieur couché (Cliché Poche, vers 1860 ?, archives de la famille Poche, Alep).



Fig. 4. Basilique est : arc entre la nef centrale et l'octogone, face non décorée ; noter la fermeture de la partie inférieure de l'arcature faite après l'effondrement de la toiture de l'octogone (Archives IFAPO, cliché 13904, vers 1930).

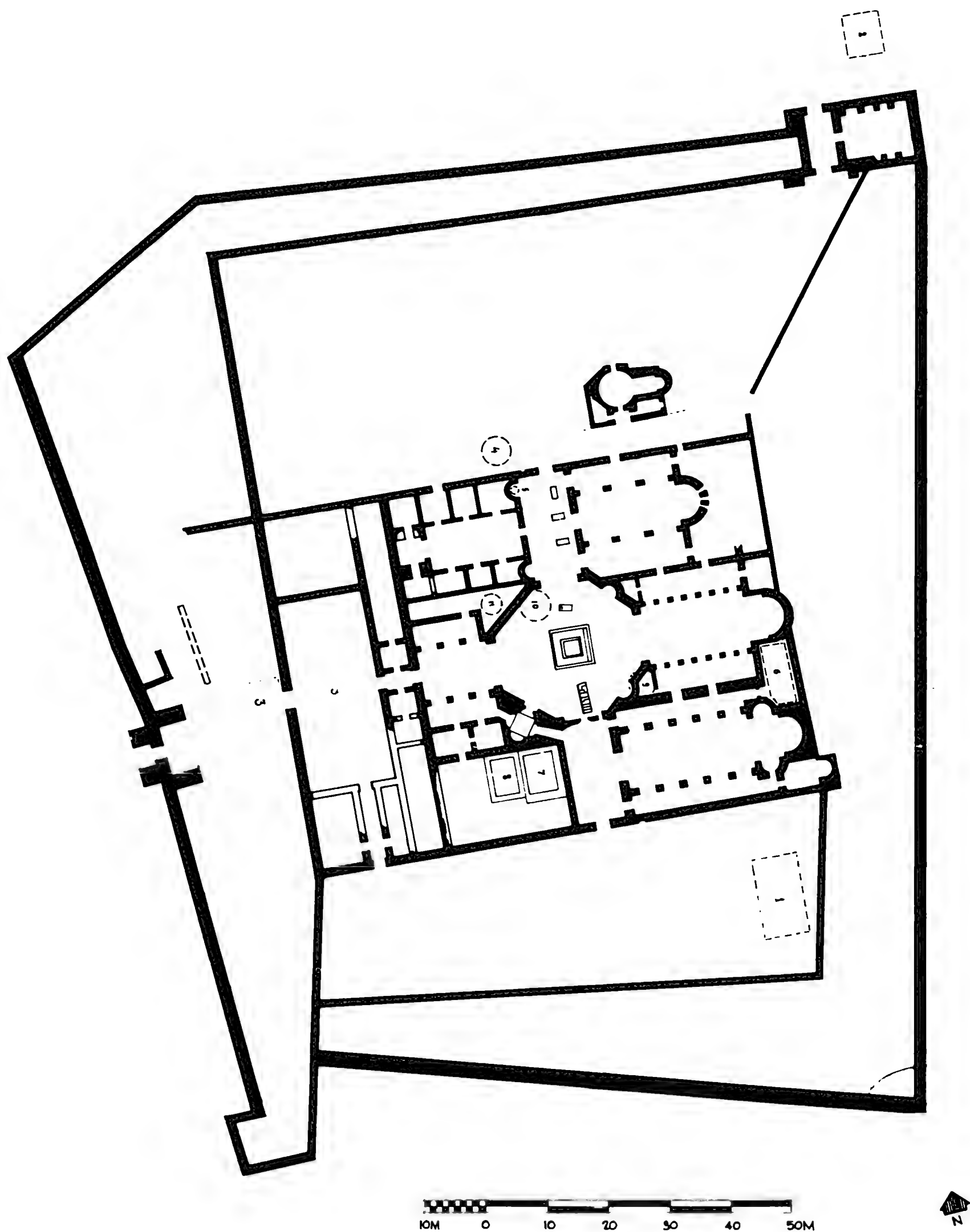


Fig. 5. Plan du couvent de saint Syméon du mont Admirable (DJOBADZE, *Archaeological Investigations*, plan F).

Pl. VI



Fig. 6. Le site d'Hagia Thekla. L'église de pèlerinage est en bas de la fig. (HELLENKEMPER, Frühe christliche Wallfahrtstätten, p. 263, fig. 1).



# LES SAINTES MONTAGNES À BYZANCE\*

Alice-Mary TALBOT

Depuis l'aube de l'histoire, inspirées en premier lieu par leur hauteur qui les dégage du paysage et qui les rapproche du ciel, plusieurs civilisations ont reconnu certaines montagnes comme des espaces sacrés, comme des *loci* de pouvoir divin. Il ne faut pas en chercher les raisons bien loin : les montagnes sont plus exposées aux forces les plus impressionnantes de la nature, aux vents, à la neige et aux éclairs. Enveloppées de nuages, elles sont des endroits dotés de mystère. Leur éloignement et leur isolement de la société humaine confèrent une atmosphère unique à ces sommets élevés, en tant que demeures des dieux ou lieux où peuvent se rencontrer les hommes et les forces divines<sup>1</sup>.

Le mont Olympe de Thessalie, à 2 917 m d'altitude, est la plus haute montagne de la Grèce. Dès l'antiquité classique, son sommet, couvert de neige, passe pour le domicile des dieux. Plus au sud, le mont Parnasse, à 2 457 m, est la demeure des Muses. Sur les pentes du Parnasse se trouvent l'Antre Corycien, consacré à Pan et aux nymphes, ainsi que le sanctuaire d'Apollon qui abrite l'oracle de Delphes. En Arcadie, au sommet du mont Lycée, s'éleva un autel consacré à Zeus, et le mont Ida en Crète se targue d'avoir donné naissance au père des dieux lui-même.

La sacralité de la montagne n'est pas seulement une conception classique. Elle s'enracine tout aussi profondément dans la tradition judéo-chrétienne. Le mont Horeb de l'Ancien Testament (confondu par la tradition ultérieure avec le mont

\* Liste des abréviations :

AUZÉPY, *Vie d'Étienne* = M.-F. AUZÉPY, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, Aldershot 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3).

FLUSIN, *Le moine et le lieu* = B. FLUSIN, *Le moine et le lieu : récits de fondation à Scété et dans le monde des Apophtegmes*, dans *Saints orientaux*, éd. D. AIGLE, Paris 1993, p. 117-139.

JANIN, *Grands centres* = R. JANIN, *Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*. T. II, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris 1975.

ODB = *Oxford Dictionary of Byzantium*, éd. A. KAZHDAN et al., 3 vol., New York 1991.

PAPACHRYSSANTHOU, *Prôtaton* = D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes du Prôtaton*, Paris 1975 (Archives de l'Athos 7).

V. Athan. Ath. = J. NORET, *Vitæ duæ antiquæ Sancti Athanasii Athonitæ*, Turnhout 1982 (Corpus Christianorum. Series Græca 9).

V. Laz. Gal. = *Vita Lazari Galesiotæ*, éd. H. DELEHAYE, AASS Nov. 3, p. 508-606.

1. Cf. E. BERNBAUM, *Sacred Mountains of the World*, Berkeley 1998 ; A. COOPER, *Sacred Mountains : Ancient Wisdom and Modern Meanings*, Edimbourg 1997.

Sinai), ainsi que le mont Tabor du Nouveau Testament, représentent tous deux des lieux de théophanies, de révélations et de miracles. Le Livre de l'Exode raconte que, quand les Israélites souffraient de soif dans le désert, c'est sur le mont Horeb que Moïse frappa le rocher d'où jaillit la source (Ex 17:1-6). C'est sur cette même montagne que Moïse vit l'ange du Seigneur dans le Buisson Ardent, que le feu ne consumait pas bien qu'il fût enveloppé de flammes. La voix de Dieu s'éleva du Buisson, ordonnant à Moïse d'ôter ses chaussures parce qu'il se trouvait sur la terre sainte (Ex 3:1-6). Plus tard, Moïse gravit la montagne deux fois pour recevoir le Décalogue et l'alliance de Dieu avec le peuple d'Israël. Dieu se manifeste à Moïse sous la forme d'un feu qui brûle sur le sommet de la montagne ; sa théophanie est marquée d'un coup de foudre et d'un nuage sombre. Deux fois Moïse s'en va quarante jours sur la montagne, et, lors de sa deuxième descente, son visage brille de par la transfiguration (Ex 19-34).

Dans l'Évangile (Mt 5) Jésus prononce le plus important de ses sermons sur une « montagne », le « mont des Béatitudes », faisant encore d'une montagne le lieu des révélations divines. Le récit que fait Matthieu de la Transfiguration nous apprend qu'avec trois disciples Jésus gravit « une haute montagne », identifiée par la tradition au mont Tabor au sud-ouest de la mer de Galilée. Sur la montagne, un nuage plonge les disciples dans l'obscurité et une voix divine leur parle. La divinité du Christ se révèle par une transfiguration : son visage brille comme le soleil, et ses vêtements deviennent blancs comme la lumière. Les Byzantins comprennent l'expérience de Moïse sur le Sinai comme une préfiguration de la Transfiguration du Christ sur le mont Tabor. Cela s'exprime, par exemple, dans la mosaïque célèbre de la Transfiguration qui orne l'abside de l'église du monastère de sainte Catherine, situé au pied du mont Sinai sur le lieu supposé du Buisson Ardent.

Le but de cet essai est de passer en revue les témoignages de l'attitude byzantine envers les montagnes sacrées, afin de voir si, comme leurs ancêtres, les Byzantins attribuent à certaines montagnes une aura de sainteté. De plus je voudrais essayer d'expliquer ce qui donne à ces montagnes et ces collines un caractère de sainteté.

Les Byzantins considéraient les montagnes comme des lieux d'isolement et de tranquillité, éloignés de la société humaine. Ils donnaient souvent le nom d'ἐρημος, c'est-à-dire région sauvage, aux régions montagneuses. Le mot ἐρημος, qui au fond veut dire « désolé » ou « vide », signifiait à l'origine les déserts de l'Égypte et de la Palestine, les lieux de retraite préférés des premiers moines chrétiens à la fin du III<sup>e</sup> siècle et pendant les siècles suivants. Les pères du désert, parmi lesquels beaucoup choisissaient la vie solitaire d'ermite (ἐρημίτης), saisisaient l'occasion de se retirer dans l'ἐρημος et de relever les défis posés par les conditions pénibles du désert. Les extrêmes de température et le manque de nourriture et d'eau créaient un environnement idéal pour l'ascétisme, une arène convenant au combat spirituel. L'ermite solitaire devait aussi lutter contre les dangers des bêtes sauvages et des démons qui habitaient ces étendues désertiques<sup>2</sup>.

En Grèce et en Anatolie, qui n'ont pas de déserts, des conditions aussi difficiles se rencontrent dans les montagnes accidentées qui marquent le paysage des deux régions. Les moines sont attirés vers les hauteurs, les forêts et les pentes

2. A. GUILLAUMONT, La conception du désert chez les moines d'Égypte, *Revue de l'histoire des religions* 188, 1975, p. 3-21 ; FLUSIN, Le moine et le lieu.

rocheuses qui leur offrent la solitude et la tranquillité ; en même temps, la vie en plein air et le manque d'eau accroissent les souffrances des premiers moines qui habitent ce nouvel ἔρημος<sup>3</sup>. Peu à peu, plusieurs montagnes acquièrent un caractère monastique, avec l'arrivée d'abord de solitaires, et ensuite de moines qui habitent des monastères cénobitiques ou lavriotes.

Je commencerai par un bref aperçu sur quelques montagnes célèbres qui deviennent des centres de monachisme pendant l'époque méso-byzantine.

Le mont Saint-Auxence est une des premières montagnes de l'Anatolie à attirer des communautés monastiques. Nommé mont Skopa dans l'antiquité, le mont Saint-Auxence est une colline de 428 m située à 12 km au sud-est de Chalcédoine, et se trouve ainsi bien proche de Constantinople. Il doit son nom byzantin à un moine syrien du V<sup>e</sup> siècle appelé Auxence qui a passé les vingt dernières années de sa vie dans une grotte située près du sommet. D'autres ermites, hommes et femmes, viennent à cette montagne afin de profiter de l'enseignement spirituel du saint, et un couvent féminin hébergeant soixante-dix moniales s'établit au pied de la montagne. Au VIII<sup>e</sup> siècle, le mont Saint-Auxence devient un bastion de l'orthodoxie iconodoule, quand Étienne le Jeune (martyrisé en 765) fait construire un monastère sur ses pentes. La vie monastique continue sur la montagne jusqu'à l'époque paléologue quand Michel VIII fait restaurer le monastère de l'archange Michel comme action de grâces pour sa reconquête de Constantinople sur les Latins<sup>4</sup>.

Le monachisme commence sur l'Olympe de Mysie presque en même temps que sur le mont Saint-Auxence, au V<sup>e</sup> siècle. L'Olympe, près de Brousse, est une montagne beaucoup plus impressionnante, à 2327 m. On doit souligner pourtant que le terme « Olympe » est employé sans précision pendant l'ère byzantine pour désigner non seulement la montagne même, mais aussi les communautés monastiques situées au-delà de la montagne dans la plaine de Brousse au nord et à l'ouest. La vie monastique dans la région de l'Olympe atteint son apogée au IX<sup>e</sup> siècle quand des monastères iconodoules tels que le Sakkoudion, Pélékètè, Mèdikion et Chènolakkos sont persécutés pendant l'ère iconoclaste<sup>5</sup>. La montagne garde son importance jusqu'aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, une renommée dont témoignent les pèlerinages de l'empereur Léon VI et de son fils Constantin VII<sup>6</sup> et le court séjour de Michel Psellos comme moine<sup>7</sup>. Par la suite, l'Olympe perd son renom, bien que quelques monastères isolés continuent à y fonctionner jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle.

Au cours du X<sup>e</sup> et du XI<sup>e</sup> siècle, quelques nouvelles montagnes monastiques apparaissent, dont le mont Kyminas, le Latros et le Galèsion en Anatolie, et l'Athos au nord de la Grèce. Le mont Kyminas, dont la communauté monastique dura peu de temps et qui reste la moins connue de ces montagnes, est situé quelque part en Bithynie, probablement près de Proucias. Vers 925, Michel Maléinos, de famille noble, se rend à cette montagne ; il est bientôt élu higoumène d'une laure qui prend

3. Cf. *ODB* 1, p. 613, s.v. Desert.

4. Voir *ODB* 1, p. 236-237, s.v. Auxentios, Mount ; L. CLUGNET, J. PAROIRE, *Vie de saint Auxence : Mont Saint-Auxence*, Paris 1904 ; JANIN, *Grands centres*, p. 43-50 ; AUZÉPY, *Vie d'Étienne*, p. 10-18.

5. Voir *ODB* 3, p. 1525, s.v. Olympos, Mount ; JANIN, *Grands centres*, p. 127-192 ; B. MENTION, *Une terre de légende. L'Olympe de Bithynie*, Paris 1935.

6. THÉOPHANE CONT., éd. I. BEKKER, Bonn 1838 (CSHB), p. 463 s.

7. H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 1, Munich 1978 (Byzantinisches Handbuch 5.1), p. 375.

son nom. Athanase, le futur fondateur de la Grande Laure de l'Athos, commence sa carrière monastique au mont Kyminas, peu avant la mort de Maléïnos en 961. Après cette date la montagne n'apparaît plus dans les sources<sup>8</sup>.

Le mont Latros (Besparmak Dağ) est un massif montagneux qui s'élève jusqu'à 1 367 m, situé à environ 42 km au nord-est de Milet. On croit que des moines s'y sont établis dès le VII<sup>e</sup> siècle ; selon la tradition, ces moines se sont enfuis du Sinaï au moment des incursions arabes. Un higoumène du Latros signe les actes du deuxième Concile de Nicée (787), et au IX<sup>e</sup> siècle la région sert de refuge aux moines iconodoules fuyant la persécution<sup>9</sup>. La vie monastique fleurit au Latros entre le X<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, avec des higoumènes célèbres comme saint Paul (mort en 955) et Christodoulos (mort en 1093), qui fonde ensuite le monastère de Patmos<sup>10</sup>.

Le Galèsion (l'actuel Alamandağ), une montagne près d'Éphèse, est la dernière des grandes montagnes monastiques de l'Anatolie à acquérir une communauté permanente de moines. Quand Lazare y arrive au début du XI<sup>e</sup> siècle, il ne trouve qu'un ou deux ermites habitant sur la montagne. Lazare y établit une série de monastères, dont un seul survit jusqu'à la conquête turque du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>.

L'Athos est la première des montagnes monastiques établies en Grèce. Le terme Athos s'applique à la fois à la montagne de 2 000 m d'altitude et à la péninsule rocheuse de la Chalcidique qu'elle domine. L'Athos est la plus isolée des montagnes dont je traiterai, presque entièrement entourée par la mer, et située à environ 100 km de Thessalonique, la ville la plus proche. Quelques moines isolés commencent à s'y installer dès le VIII<sup>e</sup> siècle, mais on ne trouve aucun établissement organisé à l'Athos avant le milieu du X<sup>e</sup> siècle quand est fondé le monastère cénobitique de Xéropotamou, suivi un peu plus tard, en 963, par la laure d'Athanase<sup>12</sup>.

En résumé, les communautés monastiques au cœur de l'empire byzantin commencent à s'établir sur les montagnes de l'Anatolie au V<sup>e</sup> siècle, au mont Saint-Auxence et à l'Olympe, qui joueront tous les deux plus tard un rôle important dans la controverse iconoclaste. Le mont Kyminas, le Latros et l'Athos atteignent une grande importance au X<sup>e</sup> siècle, le Galèsion au XI<sup>e</sup> siècle. La vie monastique survit sur la plupart de ces montagnes anatoliennes jusqu'aux conquêtes turques du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle. De façon caractéristique, les communautés se trouvent situées à proximité des villes importantes, le mont Saint-Auxence près de Constantinople, l'Olympe près de Brousse, le mont Kyminas près de Proucias, le Latros près de Milet, et le Galèsion près d'Éphèse, facilitant ainsi le pèlerinage, l'approvisionnement et les voyages pour affaires ecclésiastiques. L'Athos se dis-

8. JANIN, *Grands centres*, p. 115-118.

9. *Vita S. Pauli Iunioris*, ch. 13, éd. H. DELEHAYE dans Th. WIEGAND, *Milet 3.1. Der Latmos*, Berlin 1913, p. 112.

10. JANIN, *Grands centres*, p. 216-240, 441-454 ; Th. WIEGAND, *Milet 3.1. Der Latmos*, Berlin 1913 ; P. A. VOKOTOPOULOS, Latros, *EEBS* 35, 1966-67, p. 69-106 ; *ODB* 2, p. 1188-1189, s.v. Latros.

11. JANIN, *Grands centres*, p. 241-250 ; *ODB* 1, p. 817, s.v. Galesios, Mount ; R. GREENFIELD, *An Eleventh Century Pillar Saint : The Life of Lazaros of Mt. Galesion*, Washington 2000 ; R. Greenfield a démontré que la forme juste du nom est Galèsion, et non pas Galèsios.

12. La bibliographie sur le Mont Athos est énorme. Voir *ODB* 1, p. 224-227 et *Archives de l'Athos*, éd. P. LEMERLE, N. OIKONOMIDÈS, J. LEFORT *et al.*, Paris, surtout l'exposé de D. PACHRYSSANTHOU dans *Actes du Prôtaton*, Paris 1975, p. 3-164, et l'introduction historique des actes de chaque monastère athonite.



tingue par son isolement et son occupation continue jusqu'à nos jours. Les montagnes que j'ai signalées varient en hauteur depuis de basses collines de 400 m (le mont Saint-Auxence) jusqu'à des sommets impressionnants, plus de 2 000 m (l'Athos et l'Olympe). Finalement, le modèle caractéristique de développement, c'est l'arrivée de solitaires sur des montagnes désertes, suivie plus tard par l'établissement des monastères. Comme Rosemary Morris l'a remarqué, la forme lavriotique de monachisme, qui réunit les traditions érémitique et cénobitique, se trouve souvent sur ces montagnes<sup>13</sup>.

Ainsi peut-on voir que les monastères ruraux s'établissent d'habitude sur ou près des massifs montagneux, qui deviennent des centres célèbres d'ascétisme et d'orthodoxie. On trouve parfois dans les textes byzantins les noms de ces montagnes de Grèce et d'Anatolie réunis en un groupe. Par exemple, au X<sup>e</sup> siècle, l'historien Gènesios, décrivant les moines qui se rassemblent à Constantinople en 843 pour célébrer la Fête d'Orthodoxie, nous raconte qu'ils sont venus de l'Athos, de l'Olympe, du mont Kyminas et du mont Ida de Bithynie<sup>14</sup>. Les continuateurs de Théophane et de Georges le Moine nous disent que Romain I<sup>er</sup> Lécapène accorda des allocations annuelles aux « moines [qui habitent] sur les montagnes, l'Olympe et le mont Kyminas, [...] Chrysè Pétra et le Barachaios [Mykale] » et que l'empereur demanda leurs bénédictions en récompense<sup>15</sup>. Le testament de Romain I<sup>er</sup> spécifie que les moines de l'Athos, du Latros, du mont Kyminas, de l'Olympe et du Barachaios/Mykale ont chacun droit à un nomisma tous les ans<sup>16</sup>. Pareillement, au X<sup>e</sup> siècle, deux lettres de Syméon Logothète (*epp.* 83, 86) demandent aux moines de l'Olympe, du mont Kyminas, du Latros et de l'Athos de prier pour le succès d'une expédition militaire byzantine contre les Arabes<sup>17</sup>. De même, quand Nicéphore Phocas lance sa campagne contre les Arabes de Crète, il demande les prières des moines du mont Kyminas, de l'Olympe, de l'Athos et d'autres « montagnes célèbres<sup>18</sup> ». On peut remarquer que, dans ces listes du X<sup>e</sup> siècle, toutes les montagnes monastiques nommées, sauf l'Athos, se trouvent en Anatolie, et que les quatre centres de l'Athos, du Kyminas, du Latros et de l'Olympe sont le plus souvent cités.

Un texte postérieur, la Vie d'Athanase, patriarche de Constantinople vers 1300, décrit les visites de celui-ci à plusieurs montagnes monastiques pendant la première étape de sa carrière. Comme jeune moine il erre d'une communauté monastique à l'autre, cherchant l'environnement idéal pour la vie ascétique qu'il désire. Il commence à l'Athos, puis, après un pèlerinage en Terre sainte, fait des séjours prolongés aux monts Latros, Auxence et Galèsion. Après une deuxième visite à l'Athos, il retourne au Galèsion, puis repart pour le mont Ganos en Thrace<sup>19</sup>. Ainsi, pendant ses années d'errance il habite sur cinq des montagnes

13. R. MORRIS, *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge 1995, p. 34-35, 37, 54-56.

14. *Iosephi Genesii Regum Libri Quattuor*, éd. A. LESMUELLER-WIENER, I. THURN, Berlin 1978 (CFHB 14. Series Berolinensis), p. 58.19-24.

15. THÉOPHANE CONT., p. 418-419 ; *Georgius Monachus Continuatus*, p. 910.

16. THÉOPHANE CONT., p. 430.

17. J. DARROUZÈS, *Épistoliers byzantins du X<sup>e</sup> siècle*, Paris 1960 (Archives de l'Orient chrétien 6), p. 146, 149.

18. V. *Athan. Ath.* (A), p. 30, ch. 61.17-22.

19. A.-M. TALBOT, *The Correspondence of Athanasius I Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family and Officials*, Washington 1975, p. xvii (CFHB 7, Dumbarton Oaks Texts 3).

qui hébergent les communautés monastiques notables de cette époque ; l'Olympe et le mont Kyminas n'apparaissent plus dans les textes, mais le Galèsion et le Ganos sont devenus célèbres.

Sans aucun doute, les Byzantins considèrent ces montagnes monastiques (*Mönchberge, Klosterberge*) comme des centres importants de monachisme. Le texte de Génésios traite ces montagnes comme des bastions d'orthodoxie iconodoule, les pétitions de Syméon Logothète et de Nicéphore Phocas considèrent les prières des moines de l'Olympe, du mont Kyminas, du Latros et de l'Athos comme les plus efficaces, tandis qu'Athanase, au cours de son itinéraire, regarde les cinq montagnes où il réside comme des endroits d'ascétisme et d'appui pour l'orthodoxie contre la politique unioniste de Michel VIII.

La plupart des byzantinistes contemporains emploient le mot « saintes » pour désigner ces montagnes monastiques<sup>20</sup>, quoique quelques-uns évitent l'utilisation du terme. Aussi je voudrais d'abord traiter deux questions : est-ce que l'emploi du terme « saintes » reste justifié ? et les Byzantins considèrent-ils les montagnes elles-mêmes comme des endroits exceptionnels imprégnés de la grâce divine, comme un « espace sacré » ? Bien que les témoignages directs soient assez maigres, sauf pour l'Athos, je crois que la réponse est « oui », au moins pour les montagnes monastiques de Saint-Auxence, de l'Olympe, du Latros et de l'Athos, et peut-être aussi pour d'autres montagnes moins connues.

Pour commencer par l'exemple le plus évident, il n'y a pas de problème, bien sûr, en ce qui concerne l'Athos : les Byzantins l'appellent sans hésitation Ἁγίον Ὄρος et le considèrent comme la Sainte Montagne par excellence. La montagne acquiert cette qualification vers le milieu du X<sup>e</sup> siècle. La première utilisation de celle-ci, à ma connaissance, se trouve dans un chrysobulle de Nicéphore II Phocas de 964<sup>21</sup>. Dix ans plus tard, le *typikon* de saint Athanase l'Athonite, écrit pour sa laure et daté vers 973-975, appelle deux fois l'Athos « la sainte montagne<sup>22</sup> ». Néanmoins il faut souligner que le *typikon* de Jean Tzimiskès de l'an 971 ou 972 n'utilise pas le terme Ἁγίον Ὄρος, mais appelle la montagne περιώνυμον ou σεμνόν<sup>23</sup>. Dans la base de données hagiographiques de Dumbarton Oaks – qui rassemble des vies de saints du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècle –, je n'ai trouvé le terme Ἁγίον Ὄρος que dans deux vies, celle de Pierre l'Athonite (écrite à une date incertaine à la fin du X<sup>e</sup> ou au début du XI<sup>e</sup> siècle) et celle d'Athanase l'Athonite (la *Vita A*), écrite probablement au commencement du XI<sup>e</sup> siècle. Dans la Vie de Pierre, l'Athos est appelé une fois θεῖον Ὄρος et une fois Ἁγίον Ὄρος. L'hagiographe raconte que, quand Pierre s'approche de l'Athos pour la première fois, son bateau s'arrête soudainement. Le saint, voulant se renseigner sur la montagne qui apparaît dans le lointain, reçoit des matelots la réponse : « Vénérable père, c'est la sainte montagne qui depuis longtemps porte le nom d'Athos<sup>24</sup>. »

20. Par exemple, MORRIS, *Monks and Laymen in Byzantium* (cité *supra* n. 13), p. 35 et carte 1 (p. 36) ; A.-M. TALBOT, Holy Mountain, *ODB* 2, p. 941 ; PAPACHRYSSANTHOU, *Prôtaton*, p. 25 (« «montagnes saintes», c'est-à-dire des montagnes consacrées à la tranquillité et au calme monastique ») ; H.-V. BEYER, Der « Heilige Berg » in der byzantinischen Literatur, *JÖB* 30, 1981, p. 171-205 ; FLUSIN, Le moine et le lieu, p. 117.

21. Chrysobulle de Nicéphore Phocas, *Actes de Lavra, I. Des origines à 1204*, éd. P. LEMERLE *et al.*, Paris 1970 (Archives de l'Athos 5), n° 5.13 (τῷ ἁγιωνύμῳ ὀρεῖ).

22. Ph. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos-Klöster*, Leipzig 1894, p. 104.8, 29.

23. PAPACHRYSSANTHOU, *Prôtaton*, p. 209.1, 210.42.

24. K. LAKE, *The Early Days of Monasticism on Mount Athos*, Oxford 1909, p. 39.17-18 (θεῖον ὄρος), 26.11 (ἅγιον ... ὄρος).

Le biographe d'Athanase l'Athonite remarque que le Mont Athos porte le surnom d'ἅγιον ὄρος, et, en citant le psaume 42 :3, décrit comment Dieu guida Athanase à une « sainte montagne ». Il ajoute qu'on appelle la montagne ἅγιον pour deux raisons : à cause des moines qui y mènent une vie ascétique et à cause de son climat excellent et de sa situation favorable, calme et tranquille, qui aident les ascètes à atteindre la sainteté<sup>25</sup>. Cinquante ans plus tard, dans la Vie de saint Lazare de Galèsion, écrite probablement dans le troisième quart du XI<sup>e</sup> siècle, ἅγιον ὄρος semble être synonyme d'Athos, puisque l'hagiographe mentionne deux fois un moine qui vient au Galèsion « de la sainte montagne », sans aucune indication supplémentaire d'emplacement ou d'identité<sup>26</sup>.

Les témoignages des épithètes saintes ou divines pour d'autres montagnes monastiques sont maigres, bien que je ne puisse pas prétendre avoir fait des recherches approfondies dans tous les textes. Au sujet du mont Saint-Auxence, la Vie d'Étienne le Jeune nous apprend qu'on l'appelle une « sainte montagne » depuis le temps de saint Auxence : « Eh bien donc, sur cette sainte montagne dont le nom est fixé depuis saint Auxence jusqu'à aujourd'hui et dans les siècles, les pères qui, par ordre de succession, ont occupé la montagne et se sont enfermés dans la sainte grotte, ont trouvé le paradis pour dernière demeure<sup>27</sup>. » L'Olympe s'appelle ἅγιον ὄρος dans la Vie d'Eustrate des Agaures<sup>28</sup>, qui date peut-être du début du X<sup>e</sup> siècle, et un texte du XIV<sup>e</sup> siècle appelle le Latros θεῖον<sup>29</sup>. Moins attendue est l'appellation de « sainte montagne » donnée par un *typikon* à la colline de Monacheion, le site du monastère de Phobérou, situé quelque part sur la rive est du Bosphore<sup>30</sup>.

Plus fréquents sont les témoignages indirects de la sacralité des saintes montagnes, trouvés par exemple dans la comparaison avec les saintes montagnes de l'Ancien et du Nouveau Testament. On compare le mont Saint-Auxence et la colline de Monacheion avec les monts Horeb, Carmel, Sinaï, Tabor et Liban. Ainsi, Étienne le Diacre écrit à propos du mont Saint-Auxence : « Cette montagne, en effet, si on l'appelait mont de Dieu et mont Horeb, mont Carmel ou mont Sinaï ou Tabor ou Liban ou même ville sainte, en tant que celle-ci est située dans la montagne de ceux qui sont à Jérusalem, on ne pécherait pas contre la convenue : là, en effet, où un lieu de salut modèle le comportement en vue du salut, là en vérité est la Jérusalem réelle<sup>31</sup>. » Le *typikon* pour le monastère de Phobérou affirme que « si quelqu'un appelle cette montagne Horeb et mont Carmel ou mont Sinaï, montagne de miracles, ou Tabor, la montagne sur laquelle Christ mon Dieu révéla à ses disciples saints et aux apôtres la splendeur extraordinaire de sa divinité, il dira la vérité<sup>32</sup> ».

25. V. Athan. Ath. (A), p. 18, ch. 37.

26. V. Laz. Gal., ch. 93, p. 537 E.

27. AUZÉPY, *Vie d'Étienne*, p. 195.

28. *Vie d'Eustrate des Agaures*, A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, 'Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας 4, Saint-Pétersbourg 1897, ch. 4, p. 369.26.

29. Vie d'Athanase par Théoctiste le Studite, éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Žitija dvuh Vselenskih patriarchov XIV v., svv. Afanasija I i Isidora I, Zapiski istoriko-filologičeskago fakul'teta Imperatorskago S.-Peterburgskago Universiteta 76, 1905, p. 7.15-16.

30. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Noctes Petropolitanæ*, Saint-Pétersbourg 1913, p. 75.29, 76.22.

31. AUZÉPY, *Vie d'Étienne*, p. 195.

32. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Noctes Petropolitanæ*, cité *supra* n. 30, p. 76.18-21.

La Vie de saint Iôannikios nous raconte que le saint sur l'Olympe ressemble à Moïse sur le Sinaï : « Comme Moïse sur la montagne reçut des tablettes [...], Ioannikios [...] crie [...] du sommet du mont Olympe<sup>33</sup>. » Et encore, dans une description d'une visite du patriarche Méthode à Iôannikios sur l'Olympe : « Le patriarche [...] descend la montagne, initié aux mystères, rapportant, comme d'un deuxième Moïse, des tablettes spirituelles écrites par Dieu, c'est-à-dire les enseignements du saint<sup>34</sup>. » Dans une Vie de saint de l'ère paléologue on lit que Sabas le Jeune arrive à l'Athos, la montagne vénérée (σεβάσμιον ὄρος), la Jérusalem céleste, avec autant de désir et de joie que Moïse pendant son ascension du Sinaï<sup>35</sup> ; de même on dit qu'Athanase de Constantinople vient au mont Ganos comme Moïse au Sinaï<sup>36</sup>. Ainsi on peut voir un lien fort entre les « saintes montagnes » de Byzance et celles de l'Ancien et du Nouveau Testament.

À mon avis, on peut donc conclure que les Byzantins regardent certaines montagnes monastiques, et peut-être toutes, comme des sites sacrés. La question qu'on doit alors poser est la suivante : comment se fait-il que ces montagnes commencent à être désignées comme « saintes »<sup>37</sup> ?

Dans quelques cas, les saintes montagnes byzantines possèdent dès l'antiquité une réputation sacrée qui continue à l'ère chrétienne. On peut signaler, par exemple, le mont Ida en Bithynie où David, un moine de Lesbos, établit un monastère au VIII<sup>e</sup> siècle. L'hagiographe écrit : « Il [David] court jusqu'au mont Ida et s'y installe pour que ce même endroit que les mythes grecs prétendent être le domicile de Zeus puisse être précisément appelé la demeure d'un homme divin et le sanctuaire sacré des âmes saintes<sup>38</sup>. » Il est vrai que l'hagiographe semble avoir confondu le mont Ida de Crète, qui est le lieu de naissance de Zeus, avec le mont Ida près de Troie où la légende homérique place le Jugement de Pâris ; néanmoins il est clair que la population locale conserve la tradition du caractère sacré de cette montagne. On remarquera par ailleurs l'association de la sainte colline de Monacheion (monastère de Phobérou) avec l'ancien « sommet de Zeus » (Ἄκρα Διός) et un lieu qui s'appelait Hiéron. C'était un endroit où auparavant, dans l'antiquité, on faisait des sacrifices et des prières pour sauvegarder ceux qui voyageaient par mer<sup>39</sup>.

À cet égard le mont Latros présente un intérêt particulier : une pierre sainte énorme (ἅγιος λίθος) se trouve près de son sommet, à un endroit marqué d'une croix de fer. La Vie de saint Paul du Latros raconte que, à Milet, pendant une sécheresse, des hommes de plus de quarante villages montent vers le sommet avec supplications et hymnes afin de prier pour que tombe la pluie. L'hagiographe remarque que la montagne est très haute, couronnée de nuages, et si difficile à gravir que les hommes seuls font le pèlerinage. L'hagiographe fournit deux versions de la provenance de la pierre sacrée : elle serait une des douze pierres que Josué ordonna au peuple israélite d'enlever du fleuve Jourdain (Jos 4, 4-9),

33. Vie de Iôannikios par Pierre, ch. 2, AASS Nov. 2.1, p. 385B.

34. *Ibid*, ch. 71, p. 433A.

35. Éd. D. G. TSAMÈS, Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἀγιολογικά, Thessalonique 1985, p. 171.

36. *Theoctisti v. Ath.*, cité *supra* n. 29, ch. 10, p. 13.15-16.

37. Voir FLUSIN, Le moine et le lieu, sur la sanctification du désert égyptien.

38. I. VAN DER GHEYN, Acta græca ss. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenæ in insula Lesbos, AB 18, 1899, p. 215.11-13.

39. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Noctes Petropolitanæ*, p. 8.11-16.



ou, selon une version alternative préférée par le biographe, cette pierre se trouverait au lieu même où des saints chrétiens reçurent les dons de guérison et d'illumination et furent visités par l'esprit saint<sup>40</sup>. En tout cas, l'histoire suggère une adaptation chrétienne d'un site sacré vénéré comme source de miracles depuis l'antiquité.

On doit néanmoins souligner que, à ma connaissance, beaucoup de montagnes vénérées par les anciens Grecs, telles que l'Olympe de Thessalie, le Parnasse et le Lycée, ne sont jamais sanctifiées par la présence de saints ermites ni de communautés monastiques. D'autre part, la plupart des montagnes monastiques byzantines semblent ne pas avoir reçu leur caractère sacré d'une tradition ancienne, et se transforment lentement en lieux saints. Beaucoup d'entre elles, le mont Athos par exemple, surgissent comme des montagnes isolées, sans aucune histoire d'habitation permanente ou de sacralité. Au début, ces lieux éloignés attirent des solitaires ; ils y résident dans des grottes et se nourrissent des plantes sauvages. Ainsi, le moine David, au mont Ida, « vit dans cette région sauvage dans les montagnes pendant trente ans et se nourrit d'herbes, de racines [...] et de glands [...], et boit l'eau pure des ruisseaux [...] ; il a comme demeure les grottes et les cavernes parmi les rochers<sup>41</sup> ». Plus tard, sur ces montagnes, se fondent des monastères permanents, une suite d'événements qu'on peut observer sur le mont Saint-Auxence, l'Athos, le Galèsion et ailleurs.

Dans un chrysobulle de 1312, l'empereur Andronic II affirme que l'Athos a pris le nom de ἁγίων ὄρος à cause de la vertu et du mode de vie élevé des moines qui y habitent<sup>42</sup>. Mais la présence de moines suffit-elle pour donner une aura de sainteté à une montagne, ou quelque chose de plus est-il nécessaire ? Les textes que j'ai étudiés jusqu'à présent offrent en effet deux modèles tout à fait différents de la sainte montagne. Le premier, c'est la montagne comme cadre du combat des saints moines contre les démons et les forces dures de la nature. L'hagiographe présente cette lutte comme un élément essentiel de la sanctification d'une montagne monastique. On peut suggérer, à cet égard, un parallèle entre le processus de sanctification d'un saint homme et d'une sainte montagne. Le deuxième modèle, auquel je reviendrai à la fin de l'article, est la sainte montagne comme paradis, comme deuxième jardin d'Éden.

### Saint Lazare et le mont Galèsion

La sainte montagne comme endroit de lutte ascétique ressort nettement de la Vie de saint Lazare du mont Galèsion, écrite au XI<sup>e</sup> siècle par son disciple Grégoire. Lazare, le fondateur du monachisme organisé sur le mont Galèsion, réside pendant la deuxième moitié de sa vie sur cette montagne près d'Éphèse, après avoir fait un pèlerinage prolongé en Terre sainte pendant sa jeunesse et un séjour dans la laure de Saint-Sabas. Le choix par Lazare d'une montagne comme résidence permanente et son adoption de l'ascétisme sévère du stylite découlent sans doute de ses expériences pendant son voyage. En rentrant de Jérusalem, il fait l'ascension du mont Tabor, le site de la Transfiguration du Christ, et visite en-

40. *Vita S. Pauli Iunioris*, cité *supra* n. 9, ch. 18, p. 116.

41. *Acta græca ss. Davidis*, cité *supra* n. 38, p. 215.16-20.

42. PAPACHRYSSANTHOU, *Prôtaton*, p. 252.68-71.

suite le mont Admirable près d'Antioche, où saint Syméon le Stylite le Jeune érigea sa colonne<sup>43</sup>. Un peu plus tard, il décide de tenter l'ascension hivernale du mont Argée (Erciyas Dağ), près de Césarée, le plus haut sommet d'Anatolie, à 3 916 m. On doit supposer qu'il conçoit son ascension comme un pèlerinage, quoiqu'on connaisse très peu de choses sur le mont Argée à cette époque, excepté qu'une chapelle se trouve au sommet. Ni le brouillard épais ni la rencontre avec un ours ne le découragent : il persévère dans sa montée jusqu'au sommet. L'hagiographe remarque que c'est peut-être le diable qui a envoyé l'ours, mais la bête s'éloigne du sentier tandis que Lazare se protège en chantant les psaumes de David<sup>44</sup>.

Dès son arrivée dans la région d'Éphèse, Lazare décide de s'imposer la discipline ardue du stylite, et monte sur une colonne au monastère Sainte-Marine<sup>45</sup>. Après sept ans sur la colonne, il se sent accablé par l'afflux de pèlerins et par la circulation sur le chemin près du monastère. Aussi se dirige-t-il vers le mont Galèsion, tout proche, « qui n'était pas seulement infranchissable, rocheux, et accidenté, mais en plus manquait d'eau, et, pour ces raisons, pouvait offrir beaucoup de tranquillité<sup>46</sup> ».

La montagne était pratiquement inhabitée à cette époque à l'exception de quelques solitaires et, de temps en temps, de bergers. D'abord Lazare s'installe pendant six mois dans une grotte qui avait servi auparavant comme ermitage à deux ermites ; ensuite il établit son premier monastère sur la montagne, celui du Christ Sauveur, près d'une colonne érigée par ses disciples<sup>47</sup>. Douze ans plus tard il se déplace encore une fois et gagne un site plus élevé, pour occuper une nouvelle colonne associée à un nouveau monastère de la Théotokos, qui hébergeait douze moines<sup>48</sup>. Probablement vers 1042, à l'âge de 75 ou 76 ans, Lazare déménage pour la dernière fois pour une autre colonne et établit un monastère de 40 moines, dédié à la Résurrection<sup>49</sup>. Il y meurt vers l'âge de 86 ans, à l'apogée du pèlerinage auprès de lui, après une série de montées qui l'amènent littéralement et spirituellement plus près du ciel. Ses déménagements successifs vers les pentes de plus en plus escarpées de la montagne non seulement assurent sa tranquillité en rendant plus difficile l'accès des pèlerins à la colonne, mais symbolisent son rapprochement avec Dieu au fur et à mesure que sa sainteté se manifeste plus fortement.

La Vie de Lazare, longue et détaillée, contient plusieurs descriptions vivantes d'une « sainte montagne », et nous permet de comprendre comment le mont Galèsion acquit une telle réputation. Je dois souligner quand même que l'hagiographe Grégoire ne se sert jamais de l'expression « sainte montagne ». Pourquoi cette montagne, d'une hauteur moyenne et qui ne se distingue pas dans le paysage, acquiert-elle le caractère d'espace sacré ? Je suggère trois raisons principales :

1) l'expulsion de démons de la montagne par Lazare et ses purification et sanctification graduelles du massif rocheux ;

43. *V. Laz. Gal.*, ch. 24-25, p. 517 A-B.

44. *Ibid.*, ch. 25, p. 517 B-D.

45. *Ibid.*, ch. 31, p. 519 C-D.

46. *Ibid.*, ch. 36, p. 520 D-E.

47. *Ibid.*, ch. 42, p. 522 E.

48. *Ibid.*, ch. 57, p. 527 D.

49. *Ibid.*, ch. 246, p. 585 D.

2) l'établissement quasi miraculeux par Lazare de trois monastères dans un environnement inhospitalier et sévère ;

3) le personnage charismatique de Lazare lui-même, un saint qui attire des pèlerins accourus de près et de loin.

Une des caractéristiques notables de la Vie de Lazare est l'importance accordée par l'hagiographe Grégoire aux dangers de la montagne qui, loin d'être tranquille, fourmille de démons, surtout au début du séjour de Lazare. Lorsque celui-ci monte jusqu'à la grotte de l'ermite Paphnoutios, il atteint un ravin étroit qui évidemment terrifie les passants. Il fait le signe de la croix sur le rocher, l'embrasse, et récite une prière afin d'expulser les démons qui y résident. Plus tard, il fait graver sur le rocher le signe de la croix « comme un phylactère pour protéger les passants<sup>50</sup> ». Même protégés par ce signe apotropaïque, les moines se hâtent lorsqu'ils passent par cet endroit où des témoins rapportent des bruits étranges et l'apparition d'un homme sans tête<sup>51</sup>.

Immédiatement après son récit de l'arrivée de Lazare sur la montagne et le récit du signe de la croix fait par Lazare sur l'étroit ravin, l'hagiographe entame une digression longue de onze chapitres (ch. 42-52) sur les démons qui infestent la montagne, menaçant à la fois les moines et les laïcs. Il rapporte des apparitions démoniaques, un Sarrasin sauvage qui essaie d'attirer un maçon au bord d'une falaise, des démons qui lancent des pierres aux moines qui mènent une vie solitaire dans la grotte de Paphnoutios (ch. 43-44) ou les assomment de leurs coups. Deux signes diaboliques se voient dans la grotte : des flammes et des braises rougeoyant (ch. 49). D'autres moines perdent leur chemin dans la montagne, en plein jour, lorsque le ciel se noircit soudainement (ch. 46). Quand le moine Mélélios décide de descendre de la montagne pendant la nuit, Lazare l'avertit du danger à l'endroit où deux ruisseaux se rencontrent. Et, en effet, à cet endroit, il entend le bruit de sabots de chevaux et des voix humaines. Mais, armé des prières du saint père, il continue la route sans peur et les voix « disparaissent comme fumée » (ch. 50). Bien que quelques moines soient possédés par les démons à l'intérieur du monastère, la plupart en sont atteints au dehors, dans le ravin, en traversant un ruisseau, ou dans une grotte.

Partout dans sa Vie de Lazare, Grégoire souligne la lutte continuelle de son héros et des disciples de celui-ci contre les démons ; chaque fois que le saint déplace son domicile dans un endroit plus élevé sur la montagne, il doit purifier le territoire de l'influence de démons « en leur lançant des prières comme des pierres<sup>52</sup> ». Lazare lui-même prétend que c'est la présence de monastères qui chasse les démons du ravin, mais il avoue qu'il en reste encore quelques-uns sur la montagne<sup>53</sup>.

Je voudrais remarquer ici, par parenthèse, qu'au mont Athos on rencontre une victoire semblable sur les démons, notamment dans le récit de la fondation de la Laure par Athanase. L'hagiographe nous dit que, peu après son arrivée à l'Athos, Athanase, cherchant l'*hésychia*, se retire sur un promontoire nommé Mélana, situé au pied de la montagne. Pendant une année entière, le diable et l'acédie le tourmentent affreusement, mais, au bout de ce laps de temps, ses prières lui donnent

50. *Ibid.*, ch. 41, p. 522 D.

51. *Ibid.*, ch. 154-155, p. 554 C-555 A.

52. *Ibid.*, ch. 58, 219, p. 528 A, 575 A-C.

53. *Ibid.*, ch. 155, p. 555 A. B. Flusin a fait des observations identiques pour une époque antérieure, à Scété en Égypte ; voir FLUSIN, *Le moine et le lieu*, p. 117-139, surtout p. 135.

la victoire sur le diable, et, durant un moment, son visage s'illumine de transfiguration. Ensuite il choisit Mélana comme emplacement pour sa nouvelle lauré<sup>54</sup>.

Revenant au mont Galèsion, on peut remarquer qu'une deuxième sorte de combat se déroule sur cette sainte montagne, la lutte pour supporter les privations imposées par un terrain hostile. Toutes les descriptions du mont Galèsion soulignent son caractère âpre et dur, l'absence d'eau, et la souffrance et la persévérance des moines dans ces conditions difficiles<sup>55</sup>. Dans toutes les fondations de Lazare, les moines doivent puiser l'eau de pluie dans des citernes, ou porter en haut de la montagne l'eau puisée dans la rivière à son pied. Évidemment, le manque d'eau rend impossible l'arrosage des jardins, de telle sorte que les monastères ne peuvent pas vivre sans approvisionnement de l'extérieur<sup>56</sup>. Lazare croit pourtant qu'un tel environnement est idéal pour la vie monastique puisqu'il met à l'épreuve la vocation spirituelle des moines. En plus, le terrain ardu et hostile décourage l'habitation permanente des laïcs, ce qui fournit un environnement tranquille pour la méditation et la prière. Au dire de Grégoire, « [puisque la montagne est] infranchissable, rocailleuse, très hostile [...] [et] sans eau [...] elle peut offrir beaucoup de calme à ceux qui y séjournent<sup>57</sup> ». Lazare instruit ses moines : « Si vous désirez trouver le salut, persévérez sur cette montagne infertile. » Le saint ajoute ensuite que les moines doivent suivre l'exemple des pères du désert qui « ont cherché les déserts et les lieux les plus inconfortables<sup>58</sup> ».

Un troisième élément dans la transformation du Galèsion en sainte montagne est sans doute la présence d'un saint qui attire des pèlerins. Grégoire décrit la foule de gens pieux qui visitent la colonne de Lazare, hommes et femmes, venus d'abord en quête d'enseignement spirituel<sup>59</sup>. Les pèlerins avouent que l'ascension de la montagne est difficile<sup>60</sup>, mais ils montent avec courage, même quand Lazare se déplace de plus en plus haut.

### La Sainte Montagne comme *Locus Amœnus* (lieu délicieux)

Contrairement à l'aspect rude du Galèsion que présente la Vie de Lazare, une montagne dotée de démons et de bêtes sauvages, un terrain hostile, d'autres saintes montagnes sont décrites dans plusieurs textes comme des paradis terrestres. Comme je l'ai déjà remarqué, la Vie A d'Athanase l'Athonite dit en passant que le climat excellent et l'air pur constituent l'une des raisons de la sainteté de la montagne<sup>61</sup>. Il est vrai qu'Athanase choisit un endroit sans eau pour sa lauré, et doit faire construire un aqueduc pour y faire venir l'eau de loin<sup>62</sup>, mais, dans

54. V. Athan. Ath. (A), p. 28-29, ch. 57-59, p. 35, ch. 73 ; V. Athan. Ath. (B), p. 146-147, ch. 21, p. 149-150, ch. 23.26-30.

55. V. Laz. Gal. ch. 36, 149, 216-217, p. 520 E, 552 A, 574 A-D. Sur l'aridité du mont Galèsion voir aussi un chrysobulle d'Andronic II (MM 5, 266), dont une partie se répète dans la Vie de saint Mélétiós, Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερική θαυμάτων διήγησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μελετίου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Γρηγόριος ὁ Παλαμάς 5, 1921, p. 613.

56. V. Laz. Gal. ch. 45, 91, 174-176, p. 523 C, 537 B, 561-562.

57. Ibid., ch. 36, p. 520 E.

58. Ibid., ch. 216, p. 544 A.

59. Ibid., *passim*, par exemple ch. 55, 59, 60, 63, 76, etc.

60. Ibid., ch. 119, p. 544 A.

61. V. Athan. Ath. (A) p. 18, ch. 37.32-36.

62. Ibid., p. 37-38, ch. 81 ; V. Athan. Ath. (B), p. 152, ch. 25.



l'ensemble, la péninsule athonite a suffisamment d'eau et de sol fécond pour faire vivre de grandes communautés monastiques. En outre, sur la péninsule, se trouvent beaucoup de forêts qui fournissent des noix et du bois de chauffage.

Comme Hans-Veit Beyer a déjà présenté de manière détaillée des descriptions de saintes montagnes comme *loci amæni* dans un article publié en 1981<sup>63</sup>, je ne donnerai qu'un abrégé de ses conclusions. Il présente un groupe d'*ekphraseis* qui louent la beauté naturelle des saintes montagnes, surtout l'Athos. Il suggère que cette tradition de louange commence au XI<sup>e</sup> siècle avec Michel Psellos, qui a écrit deux *ekphraseis* du mont Olympe après sa retraite temporaire sur cette montagne monastique. Psellos appelle l'Olympe « un deuxième paradis », « un deuxième ciel », et dépeint en détail ses forêts, ses sources d'eau, et ses oiseaux<sup>64</sup>. Au dire de Psellos, on s'attendrait à ce qu'une telle « montagne divine », « le domicile d'âmes saintes », « élève les hommes jusqu'à Dieu, et fasse descendre Dieu jusqu'aux hommes<sup>65</sup> ».

Concernant l'Athos, on trouve des *ekphraseis* dans un chrysobulle d'Andronic II de 1312 et dans un *sigillion* du patriarche Niphon pour la même année<sup>66</sup>. Andronic dit que le mont Athos est une montagne comparable à celles de l'Anatolie, et le décrit comme « un deuxième paradis, un ciel étoilé, et le domicile de toutes les vertus ». La plus connue des descriptions de l'Athos est l'éloge fait par Nicéphore Grégoras dans son *Histoire*. C'est peut-être la plus belle évocation byzantine d'un paysage naturel, surtout dans le passage où il décrit la chanson du rossignol se mêlant aux hymnes des moines<sup>67</sup>.

Comment peut-on expliquer ces deux manières de dépeindre les saintes montagnes ? Je propose cette réponse provisoire. Évidemment, certaines montagnes, comme le Galèsion, se distinguent par un aspect plus dur que celui de l'Athos ou de l'Olympe. Mais je trouve aussi important que beaucoup des *ekphraseis* qui louent les saintes montagnes comme *loci amæni* soient l'œuvre de *litterati*, et non pas d'hagiographes. En effet presque aucune Vie de saint ne présente un tel éloge d'une sainte montagne comme lieu verdoyant et agréable. De plus, les *ekphraseis* sont écrits à une date ultérieure, souvent des centaines d'années après le début de la vie monastique sur une sainte montagne. On pourrait suggérer que c'est l'hagiographie qui met l'accent sur la montagne comme *érémos*, sur ses démons, ses conditions de vie difficiles, et sur le processus de sanctification de la montagne dès l'arrivée des solitaires et des saints moines. Ensuite, avec le temps et après le solide établissement de la vie monastique, on commence à oublier les souffrances des premiers moines, et à peindre un tableau plus agréable de la sainte montagne, comme un deuxième paradis ou un jardin d'Éden.

Alice-Mary Talbot  
(Dumbarton Oaks - Washington)

63. BEYER, Der « Heilige Berg » in der byzantinischen Literatur, cité *supra* n. 20.

64. Michel PSELLOS, Ἐπιτάφιος εἰς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κύρ Ἰωάννην τὸν Ξιφιλῖνον, éd. K. N. SATHAS, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, 4, Paris-Athènes 1874, p. 438, 442-444.

65. PSELLOS, Τὰ πρὸς Ὀλυμπον, éd. T. L. F. TAFEL, *Eustathii metropolitæ Thessalonicensis opuscula*, Francfort 1832, p. 359-360.

66. Chrysobulle d'Andronic II : PAPACHRYSSANTHOU, *Prôtaton*, p. 252.47-52 ; *sigillion* de Niphon : *ibid.*, p. 246.26-43.

67. *Nicephori Gregoræ Byzantina Historia*, ed. L. SCHOPEN, 2, Bonn 1830 (CSHB), p. 714.20-718.7.

# BYZANCE VUE PAR LES RUSSES

P. P. TOLOČKO

La question de l'appartenance historique et culturelle de la Rus' kiévienne resurgit de temps en temps dans les ouvrages scientifiques. À quelle civilisation européenne appartenait-elle ? Byzantine et orthodoxe, romaine et catholique ou khazare et turque ? L'alternative à l'approche de ce problème conditionne celle des conclusions. Il est vrai que le point de vue d'un chercheur est déterminant par rapport aux réalités objectives. Ainsi la théorie de l'origine khazare ou normande de la Rus' kiévienne et de sa christianisation romaine et catholique s'est-elle fait jour. Certains chercheurs, surtout issus de la diaspora ukrainienne, connaissant parfaitement l'histoire de la christianisation de la Rus' par Vladimir, s'interrogent sur le choix du rite de son baptême.

Certes, les Slaves orientaux et la Rus' ne sont pas restés à l'écart du monde extérieur. Ayant occupé une zone historiquement importante entre l'Orient arabe et l'Europe occidentale, entre Byzance et la Scandinavie, ils se sont enrichis de cette expérience. Le poids spécifique de l'influence des cultures voisines n'a pas été homogène lors des différentes étapes historiques. Tout dépendait non seulement de l'activité politique des voisins, mais aussi – et peut-être en tout premier lieu – du choix personnel des Slaves orientaux. Ils furent actifs dans ce processus. À l'étape préétatique de leur développement, « les champs de force » de l'interférence culturelle ont eu un caractère plutôt régional : à l'est, ils jouèrent par des influences arabes et khazares, au nord par des influences baltes et scandinaves, au sud et au sud-ouest, par des influences byzantines. Le « champ de force » culturel commun s'est créé à l'époque de la formation et du développement de la Rus' kiévienne. Son épiscentre se trouvait à Byzance et la périphérie touchait pratiquement les limites sud-ouest des territoires des Slaves orientaux.

L'entrée des Slaves orientaux et de la Rus' dans le paysage historique et culturel byzantin fut un processus historique de longue durée. Son début se perd dans la première moitié du premier millénaire, quand la remarquable culture de Černjahov apparut dans la zone de steppes et de forêts de l'Ukraine actuelle sous l'influence des provinces romaines orientales. L'orientation méridionale s'est faite également à l'étape de l'union des tribus antes. Les sources écrites ont conservé les témoignages de conflits armés des Sclavons et des Antes avec Byzance, mais leurs relations ne se limitaient pas pour autant à cela. Procope de Césarée mentionne un Ante, nommé Hilboude, qui, au service de l'empereur Justinien I<sup>er</sup>, occupait le poste important de commandant militaire de la province byzantine de Thrace. La « *Povest' vremennykh let* » a conservé l'histoire du prince kiévien Kiy qui aurait visité Constantinople et aurait été reçu avec honneur par l'empereur byzantin. Les importations de Byzance aux V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, y compris les

monnaies, témoignent de l'existence de relations commerciales entre Byzance et des unions de tribus de Slaves orientaux.

Aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, l'intérêt de la Rus' pour les marchés de la mer Noire s'est accru. Le surplus du produit des tribus dépendantes, levé par le biais d'un tribut (*poludié*), devient une des sources importantes des exportations des Rus'. Son apparition sur les marchés de la mer Noire a suscité une certaine réticence du côté byzantin. Apparemment, ce fut la raison pour laquelle les *družinniki* (compagnons) des princes rus' partirent en campagne en Crimée à Amastris de la fin du VII<sup>e</sup> jusqu'au début du IX<sup>e</sup> siècle. L'intérêt économique fut également à l'origine d'une mission russe à Constantinople en 838-839.

La campagne des *družinniki rus'* contre la capitale de l'empire en 860 a été présentée comme la fin de la première étape des relations entre la Rus' et Byzance. Sa relative faillite a joué un rôle décisif dans le rapprochement entre les deux pays. Le christianisme a occupé une place importante dans ce processus. L'un des articles primordiaux du pacte « de la paix et de l'amour », selon les sources byzantines, fut le baptême de la Rus'. Le patriarche Phôtios, dans son encyclique aux métropolitains orientaux, écrivait que « les Rus' ont changé la foi hellénique et païenne contre le christianisme pur, en entrant dans le cercle de nos amis ». La même information est contenue dans le récit de la vie de l'empereur Basile le Macédonien, écrite par son petit-fils Constantin Porphyrogénète.

Cet événement, d'une importance historique exceptionnelle, ne fut pas une surprise. Il avait été préparé durant une période assez longue. Les premières traces, plutôt vagues, montrent que les Slaves ont pris connaissance du christianisme à l'époque des Antes, probablement lors de la première étape černjahovienne. Quant à la période plus tardive (préétatique), nous avons, dans la Vie de saint Étienne de Surož, un témoignage concernant le baptême du prince russe Bavline par l'archevêque Philarète de la ville de Surož.

La deuxième étape des contacts russo-byzantins, pleine de conflits armés et de traités de paix, de visites d'État et de relations commerciales, s'est achevée en 988 par l'adoption du christianisme byzantin qui est devenu la religion officielle de l'État rus'. Par cet acte, l'État kiévien s'est pratiquement intégré dans la communauté orthodoxe byzantine.

Qui fut victorieux, la Rus' ou Byzance ? Dans de nombreuses œuvres scientifiques, les chercheurs inclinent vers une réponse favorable à Byzance. L'Empire, intéressé à créer une alliance sous son égide, aurait cherché à faire passer les pays voisins sous son influence. Dans ce but, il utilisait l'Église qui diffusait sa foi auprès des barbares païens.

Apparemment, telle était la tendance générale. La Rus' restait-elle indifférente à la possibilité de rejoindre la civilisation byzantine ?

Certes, le processus long et difficile de l'établissement du christianisme dans la Rus' ne rentre pas dans les schémas simplistes de « l'imposition » byzantine ou de « l'emprunt » russe. En réalité, tout est plus compliqué. Aucune des parties n'opérait de façon constante dans ce processus, pour des raisons davantage politiques que religieuses.

On peut chercher une conclusion en se fondant sur le modèle byzantin du christianisme, qui a attiré l'attention des milieux dirigeants de la Rus' dans les années soixante du IX<sup>e</sup> siècle. Sans eux, le baptême de 860 n'aurait pas été possible, mais aussi l'établissement dans la Rus' de la hiérarchie ecclésiastique liée à l'évêque de Constantinople. Cela a également coïncidé avec la volonté de Byzance.

Le récit des négociations entre Olga, Jaropolk et Vladimir et les représentants des confessions différentes montre leur choix. Le droit souverain de la Rus' kiévienne de choisir sa religion ne pouvait être limité par personne.

Pourquoi Vladimir a-t-il donc pris cette décision ? Le rôle qu'il joua fut le résultat de la pénétration du christianisme en Rus' durant deux siècles. La raison primordiale consistait en l'autorité politique de Byzance sur la scène internationale. La Rus' savait bien que les Byzantins se nommaient « Romains » et appelaient leur empire « romain » et la ville de Constantinople « Nouvelle Rome ». La grandeur du passé et du présent de Byzance, sa puissance militaire et son haut niveau culturel ont créé l'idéal d'un État universel vers lequel la Rus' était irrésistiblement attirée. L'autorité de l'Église byzantine est également à noter. Certaines raisons nous permettent d'affirmer qu'à cette époque l'Église byzantine était plus vivante et plus importante que l'Église romaine. En outre, l'orthodoxie se distinguait par sa souplesse et autorisait les nouveaux pays convertis à utiliser leur propre langue dans la liturgie, ce qui n'a pas pu ne pas attirer les Rus'.

Plusieurs exemples témoignent du grand respect des Rus' envers l'Église de Byzance. Le baptême d'Olga en est un exemple précis. Selon un chroniqueur de Kiev, cet acte sort du cadre d'une simple démarche rituelle et devient un événement d'une grande importance politique. Olga a avancé comme condition l'accomplissement de ce rite par l'Empereur lui-même. « Je suis païenne ; si tu veux me baptiser, alors, baptise-moi toi-même [...] et l'Empereur la baptisa avec le patriarche<sup>1</sup>. » La princesse fut appelée Hélène. Selon le chroniqueur, ce prénom provenait du prénom de la mère de Constantin le Grand : « Comme l'ancienne impératrice, mère de Constantin. » Ainsi, l'acte solennel du baptême signifiait, aux yeux des chroniqueurs et des milieux proches d'Olga, l'association de la Rus' avec la Byzance orthodoxe. Cela est confirmé par le chroniqueur, qui souligne la sagesse d'Olga. Ayant écouté Olga, Constantin Porphyrogénète a remarqué qu'elle « était digne de régner dans la Ville avec nous<sup>2</sup> ».

Le chroniqueur fut encore plus enthousiasmé par le baptême de la Rus' en 988. Il présente cet événement important dans la vie du pays comme le résultat du choix conscient de Vladimir. Pourtant, Byzance non seulement n'a pas imposé le baptême et la parenté porphyrogénète à la Rus', mais elle y a été contrainte. Il a fallu, pour forcer Byzance à céder, que Vladimir emporte une ville provinciale byzantine, Cherson. À l'avenir, la parenté avec la famille impériale excitait la convoitise des princes rus'. Le mariage de Vsevolod Jaroslavič avec Marie, fille de Constantin IX Monomaque, fut particulièrement onéreux pour les Rus'. L'enfant de cette alliance, Vladimir Vsevolodovič, reçut le surnom de son grand-père, « Monomaque », qui est d'ailleurs devenu son nom de famille.

Dès l'époque de la Rus' kiévienne, les chroniqueurs ne furent pas indifférents à la question du lieu du baptême d'Olga et de Vladimir. Plusieurs faits font penser que celui-ci aurait pu avoir lieu à Kiev. Lors du voyage d'Olga à Constantinople, un prêtre, Grégoire, apparemment son confesseur, faisait partie de sa suite. Ainsi, on parlait du baptême de Vladimir bien avant sa campagne de Cherson, au temps de Nestor<sup>3</sup>. « Ceux qui ne connaissent pas la vérité disent que Vladimir a

1. *Повесть временных лет*, t. 1, Moscou-Leningrad 1950, p. 44.

2. *Ibid.*

3. L'historien allemand Ludolf Müller considère que Vladimir s'est fait baptiser à Kiev le 6 janvier 988 et que sa campagne à Cherson a eu lieu à l'automne de la même année : L. MÜL-



été baptisé à Kiev, d'autres disent que ce fut à Vasil'ev et d'autres enfin proposent d'autres villes<sup>4</sup>. »

Tout de même, les annales insistent sur le fait que le baptême d'Olga et Vladimir eut lieu en territoire byzantin, à Constantinople et à Cherson. Visiblement, ce fut important pour l'opinion publique russe. Le fait de pratiquer le sacrement du baptême dans le pays d'origine de la nouvelle religion rapprochait les Rus' des sources du christianisme. Les chroniqueurs tracent souvent des parallèles historiques entre Olga et Hélène, la mère de Constantin<sup>5</sup>, et entre Vladimir et Constantin. « Tu es le Nouveau Constantin de la Grande Rome ; car tu t'es toi-même converti et tu as converti ton peuple ; tu as agi comme lui<sup>6</sup>. » Ainsi, l'appartenance à la communauté chrétienne de Byzance fut considérée par l'opinion publique russe comme une victoire religieuse et politique importante de la Rus'.

Initialement, l'Église orthodoxe russe fut liée canoniquement et juridiquement au patriarcat de Constantinople. Elle était une parmi d'autres de ces métropoles qui furent érigées par les métropolitains grecs nommés par le patriarche et l'Empereur.

Est-ce que cette dépendance lui pesait ? Le cas de la nomination de deux métropolitains russes Hilarion (1050) et Clément de Smolensk (1147) nous permettrait de donner une réponse affirmative. Pourtant, si nous prenons en considération que cette nomination fut dans les deux cas initiée par des princes (Jaroslav le Sage et Izjaslav Mstislavič), une telle réponse semble un peu superficielle. L'échec de ces tentatives pour mettre à la tête de l'Église russe des hiérarques russes atteste qu'elles n'ont pu être comprises ni par le patriarche, ce qui est évident, ni par l'épiscopat de la métropole de Kiev.

Il ne faut pas trop insister sur les intentions de Jaroslav le Sage et d'Izjaslav Mstislavič. Elles ne dépassaient pas l'acquisition de l'autonomie formelle dans la gestion de la métropole de Kiev, qui, si l'on tient compte de son éloignement du patriarcat, l'avait *de facto*. Selon les sources écrites, les métropolitains étaient plus orientés vers les grands princes kiéviens que vers le patriarche et l'Empereur et n'avaient pas la moindre indépendance dans leurs actions.

D'après les observations de V. L. Janin concernant les sceaux des métropolitains grecs de Kiev, les signes d'appartenance à l'Église de Constantinople cèdent assez vite la place aux images personnelles de métropolitains et, ensuite, à l'image de la Vierge, un symbole religieux courant<sup>7</sup>.

En ce qui concerne l'aspiration à l'indépendance de l'Église russe et au changement de la confession, les faits en notre possession ne nous permettent pas de tirer de semblables conclusions. Au contraire, Anouphriy, l'évêque de Černigov, se souvient de la consécration des patriarches par saint Jean-Baptiste, ce qui confirme que, au moment même de la nomination d'un métropolitain rus' à Kiev, on cherchait la justification de cet événement extraordinaire dans l'histoire de l'Église de Constantinople.

LER, *Die Taufe Russlands: Die Frühgeschichte des russischen Christentums bis zum Jahre 988*, Munich 1987, p. 111-116.

4. *Повесть временных лет* (cité *supra* n. 1), t. 1, p. 77.

5. En fait, Olga a reçu le prénom chrétien d'Hélène en l'honneur de l'impératrice Hélène, femme de Constantin VII.

6. *Повесть временных лет*, t. 1, p. 89.

7. G. G. LITAVRIN, V. L. JANIN, Некоторые проблемы русско-византийских отношений XI-XV вв., *История СССР*, Moscou 1970, p. 53.

L'idée de l'unification de l'Église s'affirme successivement dans les annales et les documents ecclésiastiques. Rendant hommage à Vladimir dans son « *Slovo o zakone i blagodati* » (Dit sur la Loi et la Grâce), le métropolite Hilarion souligne que la nouvelle foi fut empruntée par Vladimir à Byzance. « Il voulut savoir ce qu'il en était au pieux pays des Grecs, aimés de Dieu et forts dans la foi. [...] Quand il eut entendu tout cela, son âme s'enflamma et son cœur désira que lui et son peuple deviennent chrétiens<sup>8</sup>. »

Selon les témoignages du *Paterikon du monastère des Grottes de Kiev*, la Rus' a adopté l'idéologie monarchique byzantine. Les fondateurs du monastère de Pečersk, les saints Antoine et Théodose, ont adopté la règle du monastère du Stoudios. Cette règle s'est répandue de Kiev partout en Rus'. « Ayant trouvé cette règle, Théodose la donna à son monastère ; de ce monastère, elle fut implantée dans tous les monastères ; de là vient que le monastère des Grottes, le plus ancien de tous, jouit d'une vénération<sup>9</sup>. »

Par la suite, les monastères devinrent les adeptes les plus rigides de la religion byzantine. Il suffit de se rappeler le mot de Théodose de Pečersk à propos des « Latins », qui assimilait l'orthodoxie à la vraie religion. S'adressant à Izjaslav, Théodose dit que flatter la foi d'autrui signifie renoncer au christianisme orthodoxe<sup>10</sup>.

Après l'introduction du christianisme en Rus', celle-ci a connu un grand essor dans le domaine de la construction. Les nouveaux sanctuaires reçurent des noms byzantins. Les constructions à Kiev au temps de Jaroslav le Sage en sont l'exemple par excellence : Sainte-Sophie, la Porte d'Or, les églises Sainte-Irène et Saint-Georges. Certes, ce fut en quelque sorte la volonté d'un civilisé de ressembler à son civilisateur.

Le prince kiévien s'est adressé aux sources byzantines, dotées selon les Rus' d'un certain charisme, plutôt qu'à sa réalité. Les appréciations sur la Sainte-Sophie de Justinien se sont reflétées dans l'attitude des contemporains envers la Sainte-Sophie de Jaroslav. Procope de Césarée, Agapet, Paul le Silenciaire appelèrent l'Église de Constantinople « le miracle, la gloire du siècle » et « la merveille du monde ». Le métropolite Hilarion décrit Sainte-Sophie de Kiev comme une église « merveilleuse et célèbre dans tous les pays voisins ».

N'ayant pas de tradition architecturale ecclésiastique propre, la Rus' utilisait en grande partie les services d'architectes grecs, de maçons, de graveurs, de maîtres en mosaïque et de peintres d'icônes<sup>11</sup>. C'était tout naturel et ne devait susciter aucune émotion particulière. Pourtant, un côté affectif est toujours présent dans les récits concernant la participation des ouvriers grecs à la construction et à la décoration des églises orthodoxes rus'. Les sanctuaires, construits par les « *Mastery ot Grek* » (maîtres grecs) portaient une empreinte sacrée aux yeux des Rus'. Dans le récit du *Paterikon* « *De l'arrivée des maîtres d'art ecclésiastique de*

8. N. N. ROZOV, Синодалный список сочинений Илариона - русского писателя XI в., *Slavia, Casopis pro Slovanskou filologii* XXXII, 1963, p. 163.

9. *Ibid.*, p. 163.

10. *Ibid.*, p. 131-133.

11. Selon les sources écrites, les maîtres grecs ont bâti l'église Desiatinnaia et le sanctuaire de l'Assomption du monastère Kievo-Pečerskij. Cependant, comme l'a démontré P. A. Rappoport, ils ont participé également à la construction des cathédrales Sainte-Sophie de Kiev, Novgorod et Polotsk et à celle de la cathédrale du Saint-Sauveur de Černigov. On a continué d'inviter des ouvriers grecs au XII<sup>e</sup> siècle.

*Tsar'grad* », il est écrit qu'ils furent guidés par la Mère de Dieu. Elle est apparue en disant : « Je veux construire pour elle une église à Kiev ; je vous l'ordonne ; vous aurez de l'or pendant trois ans<sup>12</sup>. » Les maîtres reçurent de la Sainte Vierge la ceinture de Jésus pour mesurer « la largeur, la longueur et la hauteur de cette église sacrée » et une icône patronale.

Par la volonté de Jésus Christ et de la Vierge, des peintres ecclésiastiques sont arrivés à Kiev pour décorer l'église de Pečersk. S'étant rendu compte des dimensions du sanctuaire, les Grecs eurent peur de l'énorme quantité de travail et voulurent retourner chez eux. Or, la Mère de Dieu leur a ordonné non seulement de faire ce travail, mais aussi de prendre l'habit dans ce monastère. Le peintre d'icônes Alypios sera connu comme l'un des hommes les plus justes du monastère.

Il s'ensuit qu'en Rus' les maîtres de la ville de Constantinople furent reçus comme les envoyés de Dieu dirigés par une force divine. Tout ce qu'ils touchaient fut marqué d'une empreinte miraculeuse.

L'attitude des Rus' envers la capitale, Constantinople, fut aussi très remarquable. Ils appelaient Constantinople « Ville protégée par Dieu », « Ville impériale sacrée » et « Царствующий град » (ville qui règne). Son autorité fut tellement importante que de nombreux princes kiéviens considéraient comme un honneur de recevoir des cadeaux ou de visiter la ville. Selon la « *Povest' vremennykh let* », le prince Kiy, fondateur de la ville de Kiev, obtint cet honneur. « Il était le chef de la lignée et se rendit auprès de l'Empereur et, à ce qu'on dit, fut reçu avec grand honneur par l'Empereur<sup>13</sup>. » Oleg, Igor, Olga, Svjatoslav et Vladimir reçurent des cadeaux impériaux. Il n'y avait là rien d'extraordinaire du point de vue de la pratique internationale, mais les chroniqueurs insistaient sur ces faits avec une vénération particulière. D'après Constantin Porphyrogénète, les Russes adressèrent plusieurs demandes à Constantinople pour avoir des décorations et des vêtements royaux, mais essuyèrent autant de refus.

Apparemment, la volonté de Svjatoslav de faire se rapprocher la capitale des territoires de Constantinople s'explique aussi par le grand prestige dont la ville jouissait en Rus'. Il « choisit » alors la ville de Preslav, qui incarnait l'image de *Tsar'grad* en terre bulgare.

Sous le règne de Jaroslav le Sage, il y eut une nouvelle tentative pour faire ressembler à *Tsar'grad* une autre ville, Kiev, où l'on commença à édifier des monuments qui lui soient propres, Sainte-Sophie, la Porte d'Or, les églises Saint-Georges et Sainte-Irène.

À lire les annales relatives aux relations russo-byzantines, les princes kiéviens acceptèrent tacitement, semble-t-il, la souveraineté de l'empereur byzantin comme le seigneur du monde orthodoxe. Dans l'accord de 911 entre la Rus' et Byzance, la partie russe accepta l'origine divine du pouvoir royal. « Nous avons prêté serment à votre empereur qui règne par la grâce de Dieu<sup>14</sup>. » Dans l'accord de 944, les empereurs Romain, Constantin et Étienne furent nommés « seigneurs honorant Dieu ».

Par la suite, la théorie du pouvoir impérial comme « le reflet du pouvoir de Dieu », formulée pour la première fois au VI<sup>e</sup> siècle par le diacre Agapet, fut diffusée en Rus' en vue d'argumenter en faveur de l'origine du pouvoir des prin-

12. *Повесть временных лет*, t. 1, p. 5.

13. *Ibid.*, p. 13.

14. *Ibid.*, p. 25.

ces. Les grands princes rus', à l'instar des empereurs byzantins, avaient un droit souverain sur les affaires de l'Église russe, ce qui fut accepté sans condition par les ecclésiastiques. Les chroniqueurs rus' utilisèrent les mêmes descriptions charismatiques du pouvoir des princes que leurs homologues byzantins à l'égard du pouvoir impérial. Les princes « aimaient Dieu » et étaient « dignes » et « bons croyants ».

L'opinion que les princes rus' montrèrent peu d'attention à leurs différents titres persiste. Selon A. Poppe, les termes « khagan », « César », « grand prince », souvent employés dans les annales, ne sont que le fruit de réminiscences scientifiques orientées vers certaines images byzantines et ne furent jamais les titres officiels des princes<sup>15</sup>.

En ce qui concerne les titres « khagan » et « César », A. Poppe a vraisemblablement raison. Dans pratiquement tous les cas, les princes étaient nommés ainsi après leur mort et pour l'ensemble de leurs mérites. D'un autre côté, les princes de Kiev ne pouvaient prétendre au titre de tsar parce qu'ils attribuaient cette distinction aux empereurs de Tsar'grad. Les princes kiéviens se contentaient de la seconde marche de l'échelle hiérarchique de « l'alliance byzantine ». La position du pouvoir séculier se trouvait en liaison étroite avec celle du pouvoir de l'Église. Si, à la tête de l'Église russe, il y avait eu un patriarche ou un évêque autonome, il aurait pu s'agir alors du titre de tsar, comme c'était le cas en Bulgarie. Mais il n'y avait ni l'un ni l'autre. Le rédacteur de l'*Izbornik* de 1076 transforme partout le titre « basileus » (César) en « prince » ; au XI<sup>e</sup>-début XII<sup>e</sup> siècle, les princes russes jouissaient, comme en témoigne le matériel sigillographique, d'un titre byzantin, « archonte ». Selon les inscriptions grecques sur les sceaux, le titre d'« archonte » fut accordé par Byzance aux princes russes<sup>16</sup>.

Sur l'un des sceaux, l'adjectif « grand » fut ajouté à « archonte » : « Mstislav, grand archonte de Russie ». B. A. Rybakov croyait que le « grand *arhont* » est identique au « grand prince » ou au « prince kiévien ». Apparemment, dès l'époque de Vladimir Svjatoslavič et de Jaroslav le Sage, cette notion, empruntée à Byzance, devint le titre officiel des princes kiéviens. Dans les récits sur la mort de Vladimir et de Jaroslav, il est écrit : « Mourut Vladimir, le grand prince » ; « Mourut le grand prince russe Jaroslav »<sup>17</sup>. Vsevolod Jaroslavič, Vladimir Monomaque, Mstislav Vladimirovič et d'autres princes russes furent désignés par les chroniqueurs de la même façon. Ensuite, le titre de « grand prince » passe à certains autres princes apanagés, en particulier aux princes de la région de Vladimir-Souzdal, qui prétendaient à l'aînesse parmi tous les Rus'.

À côté du titre de « grand prince », on utilisait également en Rus' des notions comme « *samovlastets* » (Jaroslav le Sage), « *samorderjest* » (Vladimir Svjatoslavič, Romain Mstislavič), « *édinoderjets* », qui, eux aussi, étaient des calques du titre byzantin *autokratôr*.

Certes, la Rus' kiévienne ne voulut pas seulement ressembler à son civilisateur et suivre son exemple avec soumission. Les sources écrites contiennent plusieurs récits de « désobéissance » de la Rus' et même de conflits graves avec

15. A. POPPE, Das Reich der Rus' im 10. und 11. Jahrhundert : Wandel der Ideenwelt, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 28, 1980, p. 339.

16. Les sceaux des princes russes avec inscription grecque ont existé jusque dans les premières décennies du XII<sup>e</sup> siècle.

17. *Повесть временных лет*, t. 1, p. 90 et p. 108.



Byzance. Ils eurent lieu sous le règne de Vladimir Svjatoslavič, Jaroslav le Sage, Vladimir Monomaque et Izjaslav Mstislavič. La perfidie, l'hypocrisie et la faiblesse de caractère des Grecs n'échappèrent pas aux Rus'.

Malgré tout, cela ne parvint pas à brouiller l'image de Byzance comme précepteur spirituel de la Rus'. Les Rus' ont toujours gardé à l'esprit le fait d'appartenir au même monde orthodoxe que les Grecs.

P. P. Toločko  
(Académie des Sciences d'Ukraine)

# CONSÉCRATION DE CIMETIÈRE ET CONTRÔLE ÉPISCOPAL DES LIEUX D'INHUMATION AU X<sup>e</sup> SIÈCLE

Cécile TREFFORT

Contrairement à ce que l'on a longtemps pensé<sup>1</sup>, l'apparition d'un rituel écrit de consécration<sup>2</sup> du cimetière est relativement récente dans l'histoire du christianisme et de l'Église, puisqu'on peut la dater de la fin de l'époque carolingienne<sup>3</sup>. Malgré notre méconnaissance d'éventuelles ébauches orales d'un tel rite, il est à remarquer que cette date large (fin IX<sup>e</sup> ou X<sup>e</sup> siècle) concorde chronologiquement avec l'apparition, toujours dans la documentation écrite, des premiers témoignages indirects de l'existence de cimetières consacrés exclusivement à la sépulture des fidèles chrétiens.

L'apparition de ce rite, qui soustrait un espace nettement délimité au monde profane et laïc pour en faire un lieu sacré et ecclésiastique et qui crée un lieu communautaire en le séparant de l'espace public, peut apparaître comme un fait mineur de l'histoire médiévale. Elle est cependant la conséquence d'une évolution multiple, qui dépasse amplement le champ strictement religieux, et devient de ce fait un révélateur privilégié des mutations au sein de l'Église et de la société. C'est pourquoi il importe de cerner de la manière la plus précise possible les modalités de son apparition afin d'en comprendre les enjeux.

Au haut Moyen Âge (au moins jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle), on observe une assez grande diversité des espaces funéraires<sup>4</sup> : certains chrétiens pieux élisent sépulture auprès d'un sanctuaire prestigieux pour bénéficier de la *virtus* du saint, dans la tradition antique tardive de la sépulture *ad sanctos*<sup>5</sup>. En parallèle, existent les

1. Par exemple A. BERNARD, *La sépulture en droit canonique du Décret de Gratien au concile de Trente*, Paris 1933, p. 45, suivi par L. CROUZIL, dans *Dictionnaire de droit canonique*, 3, 1942, p. 736.

2. On trouve indistinctement *consecratio* ou *benedictio* dans les manuscrits anciens : les deux mots semblent avoir un sens proche dans la terminologie du haut Moyen Âge.

3. D. BULLOUGH, Burial, Community and Belief in the Early Medieval West, *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, éd. P. WORMALD, D. BULLOUGH, R. COLLINS, Oxford 1991, p. 177-201 ; voir aussi C. TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon 1996 (Coll. d'hist. et d'archéol. méd. 3), p. 141-143.

4. C. TREFFORT, Du *cimiterium christianorum* au cimetière paroissial : évolution des espaces funéraires en Gaule du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle, *Archéologie du cimetière chrétien. 2e colloque ARCHÉA*, éd. H. GALINIÉ, É. ZADORA-RIO, Tours 1996 (Suppl. R.A.C. 11), p. 55-63.

5. Y. DUVAL, *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1988.

cimetières dits en plein champ ou en rangée, extérieurs à l'habitat et souvent privés d'édifices religieux, mais dont on ne connaît guère le mode de « recrutement ». Rien sur le principe ne s'oppose à ce que ces sites accueillent païens et chrétiens, ensemble. À partir du VII<sup>e</sup> siècle semblent se développer quelques cimetières entourant les églises rurales, dans le cadre d'un habitat ressemblant à des villages. Ancêtres du cimetière paroissial, ils sont utilisés conjointement à des lieux d'inhumation non communautaires, appelés dans la littérature archéologique « sépultures isolées », c'est-à-dire le plus souvent intégrés aux structures d'habitat et n'excédant que rarement une vingtaine de sépultures, souvent moins nombreuses encore (une, deux, trois ou quatre...). Ce cas de figure, mis en lumière de manière très récente par les travaux archéologiques, semble perdurer au moins jusqu'à l'époque carolingienne, même si leur datation reste malheureusement imprécise, faute de critères déterminants.

À partir du VIII<sup>e</sup> siècle, on observe une désaffection progressive des cimetières en plein champ, et malgré le maintien des sépultures *ad sanctos* pour les plus aisés des chrétiens, le modèle qui se met en place et qui devient prédominant à l'époque carolingienne est celui du cimetière paroissial, regroupé autour de l'église de la communauté, au centre du village qui se stabilise alors ; un peu plus tard, on observe le même phénomène en milieu urbain. Cependant, les aristocrates choisissent également, de plus en plus souvent, leur lieu de sépulture en contexte monastique (pour rechercher non plus la proximité d'un saint, mais celle des prières des moines). À la faveur de l'évolution de la liturgie commémorative, les grands se constituent même de véritables « lieux de mémoire familiale », qui conservent les corps et célèbrent les noms des membres de la famille.

C'est dans ce cadre général que prend place l'apparition du rite de consécration du cimetière. Significative de la place des morts dans un système ecclésiologique théorisé à l'époque carolingienne, cette cérémonie liturgique s'inscrit également dans une conception nouvelle de la communauté et de l'espace qui n'est sans doute pas limitée – loin s'en faut – au domaine ecclésiastique. L'absence de tout texte justificatif ou explicatif contemporain invite tout naturellement l'historien à interroger les documents liturgiques eux-mêmes, témoins directs qui, à défaut d'être explicites, livrent une précieuse matière brute.

### **Les plus anciens rituels de consécration de cimetière**

Les plus anciens rituels écrits de consécration de cimetière proviennent presque tous d'ouvrages liturgiques à usage de l'évêque : les pontificaux. Genre nouveau au X<sup>e</sup> siècle, le pontifical est issu d'une mutation dans le rôle liturgique de l'évêque, qui trouve alors, « regroupé en un seul petit volume, tout ce dont il a besoin en dehors de la liturgie eucharistique<sup>6</sup> ». En ce qui concerne le X<sup>e</sup> siècle, on peut clairement identifier deux groupes, cohérents, de manuscrits, qui se distinguent par la description de la cérémonie et par de légères variantes dans le formulaire.

Le premier groupe, « anglo-saxon », comprend le pontifical de Claudius (Cl), réalisé en Angleterre au X<sup>e</sup> siècle (Londres, Brit. Libr., ms Cotton A III)<sup>7</sup>, le

6. Définition de É. PALAZZO, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge. Des origines au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1993, p. 207.

7. Éd. D. H. TURNER, *The Claudius Pontifical (from Cotton Ms. Claudius A. III in the British Museum)*, Londres 1971 (Henry Bradshaw Society 97), p. 60-61.

pontifical de Saint-Germain-de-Cornouailles (Lan), autrefois attribué à Alet (d'où son nom traditionnel, *Lanalatense*), daté du X<sup>e</sup> siècle (Rouen, Bibl. mun., ms 368. A 27)<sup>8</sup> et le pontifical dit d'Egbert (Egb), rédigé dans le Wessex au milieu du X<sup>e</sup> siècle (Paris, Bibl. nat., ms lat. 10575)<sup>9</sup>. On peut leur associer un texte issu d'un recueil composite du X<sup>e</sup> siècle (Par), conservé à Paris (Bibl. nat., ms lat. 1686)<sup>10</sup> et qui présente les mêmes caractéristiques, à savoir :

— une cérémonie comprenant une aspersion d'eau bénite accompagnée de l'antienne *Asperges me* et du psaume *Miserere*, psaume pénitentiel par excellence, et suivie d'une litanie et du *Dominus vobiscum*,

— la récitation de cinq oraisons, une à chaque point cardinal du cimetière, et la cinquième au milieu,

— des variantes de formulaire dans les oraisons<sup>11</sup>, dont la plus évidente est le remplacement, dans l'oraison n° 1, de *crucifixus* par *cruci adfixus* (Cl, Lan) ou *cruci affixus* (Egb).

Le second groupe comprend cinq manuscrits (A, C, D, T, V) du pontifical romano-germanique (PRG) compilé à Saint-Alban de Mayence vers 960-962<sup>12</sup>. On doit leur adjoindre un sacramentaire de l'abbaye Saint-Vaast d'Arras, utilisé à Corbie (Cor), du X<sup>e</sup> siècle également (Paris, Bibl. nat., ms lat. 12052)<sup>13</sup>. Le rituel comprend une cérémonie réduite au chant des sept psaumes de pénitence et au dépôt de quatre chandelles autour de l'espace à consacrer (avec aspersion d'eau bénite). Le nombre des oraisons est limité à deux ou trois.

On peut récapituler ces données sous forme de tableau :

	7 psaumes	Aspersion eau bénite	Antienne <i>Asperges</i>	Psaume <i>Miserere</i>	Litanie	<i>Dominus vobiscum</i>	Chandel- les	Oraison n° 2	Oraison n° 4	Oraison n° 3	Oraison n° 5	Oraison n° 1
PRG	x	x					x	x	x			
Cor	x						x	x	x	x		
Cl		x	x	x	x	x		x	x	x	x	x
Lan		x	x	x	x	x		x	x	x	x	x
Par		x	x	x	x	x		x	x	x	x	x
Egb		x	x	x	x	x		x	x	x	x	x

8. Éd. G. H. DOBLE, *Pontificale Lanaletense (Bibliothèque de la ville de Rouen, A. 27, Cat. 368): a Pontifical Formely in Use at St-Germans Cornwalls*, Londres 1937 (Henry Bradshaw Society 74), p. 21.

9. Éd. H. M. J. BANTING, *Two Anglo-Saxon Pontificals (the Egbert and Sidney Sussex Pontificals)*, Londres 1989 (Henry Bradshaw Society 104), p. 57-59.

10. Inédit. La consécration de cimetière se trouve aux fol. 61v°-62r°.

11. Voir en annexe le texte des oraisons et les différentes variantes. Les textes sont classés par ordre alphabétique d'incipit et numérotés de 1 à 5.

12. Éd. C. VOGEL, R. ELZE, *Le pontifical romano-germanique du X<sup>e</sup> siècle*, Vatican 1963 (Studi e Testi 226), p. 192-193. Les manuscrits concernés sont les suivants : Rome, Bibl. Alesand., ms 173 (A) ; Mont-Cassin, Bibl. abbat., ms 451 (C) ; Rome, Bibl. Vallicell., ms D. 5 (D) ; Vienne (Autriche), Bibl. nat., ms lat. 701 (T) ; Vendôme, Bibl. mun., ms 14 (V).

13. Inédit. La consécration de cimetière se trouve aux fol. 9r°-10v° ; il est étonnant de trouver ce rituel dans un sacramentaire à usage monastique. Sans doute a-t-il été copié afin de servir à d'éventuelles consécration épiscopales réalisées à la demande de l'abbé du lieu.



La comparaison des textes des oraisons montre des variantes de détail, mais peu de différences importantes ; sensiblement contemporains, ces textes semblent très proches les uns des autres, et même si les rubriques – d'ailleurs fort sibyllines<sup>14</sup> – diffèrent dans la forme, elles évoquent la même logique rituelle : identification de l'espace à consacrer par déambulation (avec une forte attention portée aux quatre points cardinaux) et tonalité pénitentielle de la cérémonie. La cohérence textuelle semble plus forte que la différence rituelle, et permet d'envisager l'existence d'un modèle commun. Ce peut être un recueil d'oraisons, aujourd'hui disparu, circulant avec ou sans rubrique. Pourquoi ne pas songer également à l'utilisation d'un texte anglo-saxon lors de la compilation du Pontifical romano-germanique ? N'oublions pas que la première mention d'un cimetière « sanctifié » émane d'Angleterre. En effet, dans les lois d'Aethelstan, roi de 925 à 939, il est dit que le parjure mort sans s'être repenti ne peut être déposé *in sanctificato atrio*<sup>15</sup>. L'influence anglo-saxonne sensible dans le mouvement de confraternité de prière pour les morts trouverait là son prolongement logique. La conception éminemment communautaire et la perspective eschatologique présentes dans les formulaires confirment les liens entre la consécration du cimetière et la liturgie mémoriale.

### Les oraisons de consécration

La structure des oraisons de consécration du cimetière est relativement traditionnelle et comprend successivement une invocation au Seigneur, diverses justifications scripturaires, la demande de bénédiction et, enfin, l'enjeu eschatologique de la demande. Mais les textes se différencient d'autres formules de bénédictions (d'église ou de sépulture par exemple) par des thèmes spécifiques et par une dimension communautaire indéniable. En outre, si certaines expressions sont au présent (*omnes qui requiescunt* ou *quiescentibus*), laissant supposer que le cimetière à consacrer peut avoir déjà une vocation funéraire, l'usage du subjonctif parfait à valeur de futur antérieur (*pausaverint*, *commendaverint*) exprime une éventualité à accomplir dans l'avenir. Contrairement à la bénédiction de sépulture, à effet immédiat et personnel, celle du cimetière présente un caractère anticipateur et collectif.

Les conditions d'accès à l'espace alors consacré sont au nombre de trois : les deux premières, être baptisé et avoir persévéré dans la foi catholique<sup>16</sup>, fondent le caractère chrétien et exclusif du cimetière. Aucun non-chrétien (enfant non baptisé, païen ou juif par exemple) ou mauvais chrétien (en particulier l'hérétique) ne peut y trouver place. Antérieurement, la sanction ecclésiastique contre de tels manquements à la foi chrétienne ne semblait affecter que la manière de célébrer les funérailles ou la mémoire liturgique du mort. Désormais, l'exclusion peut se manifester également dans la topographie. La troisième condition est d'avoir recommandé son corps à ce cimetière (*in hoc cimiterio requiei commendaverint*). Elle se place dans la tradition des messes *in cimiteriis*, auxquelles elle a emprunté

14. Voir en annexe la structure des rituels étudiés dans cet article.

15. *Qui falsum juramentum jurabit et convictus inde fuerit, numquam postea juramento dignus sit, nec in sanctificato atrio aliquo jaceat si moriatur*. Une autre version utilise *cimiterio*. Ed. PL 138, 464 et 468.

16. Oraison n° 3 : ... *quicumque baptismi sacramentum perceperint et in fide catholica usque ad vite terminum perseverantes...*

la formule, et dont l'existence a d'ailleurs pu contribuer en partie à faire naître l'idée de consacrer le cimetière. En effet, si « cimetière » désigne souvent, dans le cas des messes, un bâtiment à vocation funéraire<sup>17</sup>, l'utilisation du même terme dans une acception plus large a pu justifier l'extension du rite à des lieux d'inhumation extérieurs.

Le rituel de consécration transforme totalement l'espace et donne au cimetière son caractère spécifique en trois temps. Il s'agit tout d'abord de *purgare, mundare*, c'est-à-dire donner une pureté nouvelle au lieu. La seconde étape consiste à *benedicere, sanctificare, consecrare*, c'est-à-dire retirer le lieu de l'usage commun – profane ? – pour le réserver à Dieu et à l'accueil du corps de ses fidèles. Ces trois termes sont utilisés conjointement dans les oraisons, sans que l'on puisse déterminer de manière certaine s'il s'agit de notions différentes ou d'une forme de redondance visant à accroître l'efficacité de la prière. Enfin, la troisième étape correspond à la protection divine, qui doit se poursuivre dans le temps, pour *roborare, custodire*, c'est-à-dire défendre des attaques du démon les corps ensevelis. Cette protection est censée s'exercer jusqu'au jour du Jugement dernier, quand, à la sonnerie des trompettes angéliques, les corps ressusciteront. Ce thème de la résurrection des chairs, rappelé par l'utilisation du terme *materia* et l'insistance sur une *resurrectio coadunata*, est d'autant plus remarquable qu'il n'apparaît jamais dans les oraisons des funérailles contemporaines. On ne le trouve que dans le formulaire des messes *in cymiteriis*, où la résurrection des morts est annoncée par la vision des ossements desséchés d'Ezéchiél (Ez 37, 12)<sup>18</sup>. Cependant, tous les théologiens, à la suite de saint Augustin, insistent sur le fait que la résurrection de la fin des temps se fera en un corps glorieux, ne souffrant d'aucune infirmité et pour lequel la conservation de l'enveloppe terrestre n'est pas indispensable. Dans son opuscule *De cura gerenda pro mortuis*, lu et commenté par les auteurs médiévaux à commencer par les Carolingiens<sup>19</sup>, saint Augustin insiste sur l'inutilité de la sépulture pour le défunt. Cette position est difficilement conciliable avec la fondation d'un espace communautaire, consacré et exclusif, sauf si l'on adopte la perspective par laquelle le même Augustin justifie l'inhumation *ad sanctos*, à savoir une aide aux défunts par l'appel à la prière. Tout proche de l'église, le cimetière consacré peut ainsi accueillir des célébrations commémoratives, dont la multiplication permet aux morts de trouver le repos, sans être obligés d'apparaître eux-mêmes aux vivants pour réclamer une aide spirituelle. En outre, inutile pour la résurrection finale, la consécration favorise le repos des corps en les protégeant du diable<sup>20</sup>.

17. TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort...*, cité *supra* n. 3, p. 144.

18. Parmi d'autres, voir le formulaire édité par J. FREI, O. HEIMING, *Das Sacramentarium Triplex. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich*, Münster 1978 (Liturg. Quellen und Forschungen 49), n° 3560, p. 348 : ... *nam ut in illo pleno aridis ossibus campo ad vocem tube dispersa ossa ad ossa membra ad juncturas corporum ac liniamenta nervorum compaginata sunt, sic credimus domine in resurrectione futura ut officium suum redivium corpus accipiat*.

19. Synthèse sur les « lectures médiévales d'Augustin » dans M. LAUWERS, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age*, Paris 1997 (Théologie historique 103), p. 69-84.

20. Oraison n° 1 : ... *et ab invisibilium machinamentis hostium roborare digneris...* ; oraison n° 4 : ... *famulorum famularumque tuarum corporibus in hoc cymiterium intransibilibus quietis sedem ab omni incursione malorum spirituum tutelam benignus largitor tribuas...*

En accordant au fidèle défunt une protection spirituelle pour son âme et presque matérielle pour son corps, la consécration du cimetière entre dans la logique qui préside à l'institution paroissiale : encadrer tous les chrétiens, morts ou vifs, pour les guider vers le salut. Dans le système ecclésiologique développé au cours du IX<sup>e</sup> siècle, en particulier par Hincmar de Reims, le cimetière avait une place de choix<sup>21</sup>. Dans la logique épiscopale, sa consécration renforce son rôle, en même temps qu'elle en fait un extraordinaire moyen de pression et de contrôle. Adapté à une situation nouvelle générée par les évolutions carolingiennes, le rite de consécration n'en reste pas moins très nouveau, presque révolutionnaire, et, pour devenir légitime, il revendique quelques autorités scripturaires. Plus ou moins bien adaptées, celles-ci sont réinterprétées en fonction des nouveaux besoins. Ainsi, on retrouve systématiquement le geste fondateur d'Abraham, achetant pour ensevelir son épouse Sara la grotte de Makpéla (Gn 25, 8-10), qui servira ensuite pour les autres patriarches<sup>22</sup>. De même, l'inhumation du Christ par Joseph d'Arimathie<sup>23</sup> est considérée comme une préfiguration du cimetière chrétien. Plus riche encore, le rappel de la terre promise au peuple d'Israël<sup>24</sup> s'inscrit dans la forte connotation pascalle des funérailles qui, tout comme l'association du thème de l'exode à la procession funéraire<sup>25</sup>, contribue à l'identification du cimetière à cette terre promise. Cependant, il s'agit d'interprétations assez lointaines de l'Écriture qui, elle, ne mentionne aucune bénédiction sacerdotale.

La faiblesse de l'argumentation et l'enjeu de pouvoir que représente le nouveau visage du cimetière chrétien, désormais consacré, obligatoire et exclusif, n'ont pas échappé à ceux qui, au début du XI<sup>e</sup> siècle, contestent le pouvoir ecclésiastique. Lorsqu'au concile d'Arras, en 1025, Gérard de Cambrai s'adresse aux dissidents, son discours montre parfaitement leur opposition non seulement au versement du casuel de la sépulture, mais également au contrôle ecclésiastique qui se manifeste en positif par l'obligation et en négatif par l'exclusion<sup>26</sup>. En s'adressant à eux, Gérard leur reproche en particulier ceci : « Vous soutenez qu'il est indifférent que les morts soient ensevelis au cimetière de la maison du Seigneur ou dans n'importe quel autre lieu, et vous n'imaginez aucun mystère à propos d'une sainteté protectrice...<sup>27</sup> » La violente remise en cause, dans les années

21. TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort...*, p. 140-141.

22. Oraison n° 1 : ... *sicut benedixisti per manus patrum maiorum, scilicet Abrahe et Isaac, terram sepulture...* ; oraison n° 4 : ... *qui Abrahe beato patriarche famulo tuo terram a filiis Ebron comparatam causa sepulture benedixisti...* ; commentaire de l'utilisation médiévale de ce passage par M. LAUWERS, La sépulture des patriarches (Genèse, 23). Modèles scripturaires et pratiques sociales dans l'Occident médiéval, ou Du bon usage d'un récit de fondation, *Studi Medievali* 37, n° 2, 1996, p. 519-547.

23. Oraison n° 1 : ... *et postmodum nostre salutis remedio traditus, flagellatus tandemque crucifixus per te ipsum Ioseph diviniter preparante terrenum sanctificasti sepulchrum...* Référence à Joseph d'Arimathie, qui réclame le corps du Christ, l'embaume et l'inhume dans son propre tombeau : Mt 27, 57 ; Mc 15, 43 ; Lc 25, 51 ; Jn 19, 38.

24. Oraison n° 4 : ... *et qui populo israhelitico promissionis tellurem in evo durantem concessisti...*

25. Thème déjà mis en lumière par D. SICARD, *La liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster 1978 (Liturg. Quellen und Forschungen 63), p. 202-220.

26. Mansi, XIX, 445-446. Trad. partielle dans TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort...*, p. 12.

27. *Assertis quidem nihil differre, utrum mortui in atriis domus Domini an aliis in quibuslibet locis sepeliantur, fingentes nullum prætendi mysterium sanctitatis...* Éd. Mansi, XIX, 445.

1020-1030, du cimetière contrôlé par le pouvoir ecclésiastique suggère que sa pratique est désormais bien ancrée<sup>28</sup>. Cependant, on peut s'étonner de l'indigence des textes diplomatiques ou narratifs contemporains. Doit-on interpréter cette faiblesse documentaire comme le signe évident de la lenteur de la diffusion du rite ? Est-on en droit de chercher, dans des textes de nature diplomatique, un vocabulaire de type plutôt liturgique ? Un des moyens pour tenter de sortir de cette impasse méthodologique est sans doute d'interroger les témoins les plus anciens afin d'en déterminer l'apport potentiel.

### Les plus anciens témoins diplomatiques

Élisabeth Zadora-Rio, dans un récent article sur le voyage du pape Urbain II en France<sup>29</sup>, signale en effet la rareté des actes diplomatiques mentionnant cette pratique aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles et suggère que le rite de consécration de cimetière est entré dans les usages à une date relativement tardive, fin XI<sup>e</sup> ou surtout XII<sup>e</sup> siècle. L'hypothèse, aussi séduisante soit-elle, doit sans doute être nuancée. D'une part, même à partir des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, peu de textes diplomatiques (proportionnellement à la production documentaire totale) semblent mentionner explicitement la consécration du cimetière lui-même. D'autre part, le rituel de bénédiction du cimetière étant indissociable, dans les pontificaux, de celui de la consécration de l'église, sa pratique a peut-être été parfois sous-entendue.

Il faut sans doute des circonstances particulières pour trouver mention explicite d'une consécration de cimetière. Au synode de Toul en 971, l'évêque Gérard raconte la révélation divine qui l'a conduit à construire une église dédiée à saint Michel sur le mont Barret. Il précise ensuite : « Nous avons donc déterminé la limite de cette église, chaque côté ayant douze perches de longueur (une perche compte vingt et un pieds) où nous avons consacré le lieu de sépulture des défunts<sup>30</sup>. » Outre le fait que le cimetière est désigné par une périphrase sans connotation liturgique (*sepultura defunctorum*), on peut noter l'importance de la définition de l'espace protégé autour de l'église où désormais « les paroissiens recevront le baptême, la sépulture, et tout refuge pour le corps et l'âme<sup>31</sup> ». La publicité donnée à la dédicace, par la présence de nombreux fidèles comme par la rédaction d'un texte, établit un lien direct entre la consécration et la paix offerte

28. Deux ans auparavant, à Orléans, un petit groupe de chanoines – jugés hérétiques et brûlés par le roi en 1022 – avaient déjà développé l'idée d'un salut obtenu par le mérite des bonnes œuvres. Rejetant les ordres sacrés, y compris l'épiscopat, et voyant dans l'église et l'autel de simples constructions matérielles, ils niaient implicitement l'obligation de reposer dans le cimetière de l'église, consacré ou non. Voir l'analyse précise de cet événement par R.-H. BAUTIER, *L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XI<sup>e</sup> siècle : documents et hypothèses*, *Actes du 95<sup>e</sup> Congrès nat. des soc. sav.*, Reims, 1970 (*Philol. et hist.*), Paris 1975, t. 1, p. 63-88.

29. É. ZADORA-RIO, *Lieux d'inhumation et espaces consacrés : le voyage du pape Urbain II en France (août 1095-août 1096)*, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires : approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques. Actes de la table ronde des 2-3 juin 1997*, dir. A. VAUCHEZ, Rome, École française (à paraître). Je remercie vivement l'auteur de m'avoir communiqué son texte avant publication.

30. Mansi, XIX, 29-30 : *Terminavimus ergo hujus ecclesiae ambitum habentem ex uno quoque latere longitudinem XII perticarum, quæ pertica continuit numerum pedum XX et unum, ubi et sacravimus sepulturam defunctorum...*

31. *Ibid.* : ... *ut ipsi parrochiani ibi habeant baptisterium, sepulturam, omneque corporis et animæ refugium...*



par l'*atrium*, dans une perspective autant juridique que purement religieuse. Si cette idée s'inscrit dans la continuité du droit d'asile, établi dès l'Antiquité tardive<sup>32</sup>, le calcul de la superficie concernée diffère de celle prévue par le canon 10 du concile de Tolède de 681<sup>33</sup>, qui définit un espace de trente pas autour de l'édifice. La réception de ce texte wisigothique, qui se mesure non seulement à son intégration dans des collections canoniques postérieures, mais également à la fréquence des citations diplomatiques, est plus sensible dans la documentation méridionale, en particulier catalane<sup>34</sup>.

L'importance du cimetière comme terre d'asile et lieu d'immunité est accentuée à la fin du X<sup>e</sup> siècle et au début du XI<sup>e</sup> siècle dans le cadre de la lutte contre la violence seigneuriale : de l'Aquitaine à la Bourgogne, celle-ci conduit à la proclamation de la Paix de Dieu ; en Catalogne, elle adopte la forme de la *sacraria*. Véritable « cercle de paix » constitué par l'évêque lors de la consécration de l'église, cet espace n'est destiné, jusque dans les années 1020-1030, qu'à recevoir la sépulture des fidèles<sup>35</sup>. Si l'on en croit la documentation diplomatique, l'espace est solennellement délimité lors de la concession des biens précédant l'érection d'un nouveau lieu de culte. Dans le cas, par exemple, de la consécration de San Cristofor de Vallfogona, en 985, la dédicace de l'édifice n'est mentionnée que pour en préciser la date, sans qu'elle donne lieu à une description du rituel utilisé<sup>36</sup>. Il est cependant certain que cette opération change le statut de l'espace situé autour de l'église et confondu en grande partie avec le cimetière : il devient saint au même titre que l'édifice (puisque sa violation est assimilée à un sacrilège) ; véritable sauvegarde, bénéficiant de l'immunité, il relève du droit de l'Eglise<sup>37</sup>.

Dans la riche documentation catalane qui concerne les *sagreres*, jamais n'apparaît cependant une description explicite d'un rituel de consécration de cimetière. Si cela ne constitue pas, pour les raisons précédemment évoquées, une preuve indubitable de l'inexistence du rite, on peut toutefois se demander s'il n'y a pas là le signe d'une sorte de géographie du statut du cimetière, dont la consécration serait une création plutôt septentrionale. Sans être béni par l'évêque, le cimetière pouvait être saint, il pouvait être espace d'asile, comme on le voit en Catalogne. Mais il n'était que partiellement contrôlé par l'autorité ecclésiastique, et l'initiative de la création d'un rituel indépendant revient peut-être à un évêque en quête de moyen efficace d'encadrement de la société. L'idée doit être soumise à examen, mais elle mérite attention : en effet, au X<sup>e</sup> siècle, les évêques septentrionaux se dotent d'un nouvel ouvrage, le pontifical, afin de soutenir leur action et d'asseoir leur position dans un système social en pleine recomposition ; c'est dans

32. A. DUCLOUX, *Ad ecclesiam confugere : naissance du droit d'asile dans les églises (IV<sup>e</sup>-milieu V<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1994.

33. Éd. J. VIVES, T. M. MARTINEZ, G. MARTINEZ-DIEZ, *Concilios visigotos e hispano-romanos*, Madrid 1963 (España Cristiana Textos 1), p. 398.

34. Voir les exemples réunis par P. BONNASSIE, *Les sagreres catalanes : la concentration de l'habitat dans le « cercle de paix » des églises (XI<sup>e</sup> siècle), L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales. Actes du 3<sup>e</sup> Congrès intern. d'archéol. méd.*, éd. M. FIXOT, É. ZADORA-RIO, Paris 1994 (Documents d'archéologie française 46), p. 68-79.

35. *Ibid.*, p. 72.

36. Éd., trad. et comment. par M. ZIMMERMANN, dans ID., *Les sociétés méridionales autour de l'an mil : répertoire des sources et documents commentés*, Paris 1992, p. 222-225.

37. BONNASSIE, *Les sagreres catalanes...*, cité *supra* n. 34, p. 71.

ce livre qu'est créé, codifié, fixé le rituel de consécration de cimetière. Quel que soit le lieu, la politique d'encadrement de la société chrétienne accorde une véritable importance au contrôle du cimetière. Après avoir tenté, pendant toute l'époque carolingienne, de séparer plus nettement lieu de culte et espace d'inhumation, l'autorité ecclésiastique se sert de la menace de l'exclusion – rendue légitime par la consécration – comme moyen de pression sur les fidèles.

### L'exclusion du cimetière consacré

Un des épisodes précurseurs semble être le conflit opposant l'archevêque Foulques de Reims à son suffragant Didon, évêque de Laon, à propos de la sépulture de Walcher, condamné à mort pour crime de lèse-majesté. Didon lui ayant refusé, contre toute autorité canonique, la pénitence et le viatique, de même qu'une sépulture chrétienne et la commémoration liturgique, Foulques lui demande instamment « de le tirer du lieu de passage où il avait été non pas enterré mais jeté, et de le faire transporter au cimetière des fidèles<sup>38</sup> ». Que doit-on penser de ce *cæmiterium fidelium* ? Est-il déjà consacré par un rite ecclésiastique ou simplement sanctifié par le voisinage d'un lieu de culte, de ses autels et de ses reliques ? S'il paraît impossible de donner une réponse à cette question, ce texte annonce d'ores et déjà la situation inaugurée par le concile réuni à Reims en 900, et dont les participants décident que les excommuniés seront ensevelis *more asini*, « dans du fumier à la surface de la terre<sup>39</sup> ». La menace de l'excommunication pesait sur les fidèles, depuis les siècles les plus anciens de l'Église, comme une sorte de chantage au salut. Dans la disposition primitive, s'imbriquaient étroitement privation de mémoire et interdiction de funérailles chrétiennes. Avec le concile de Reims, l'excommunication, arme spirituelle majeure dans la main des évêques (théoriquement seuls habilités à la prononcer et à la lever) devient indissociable d'une sépulture infamante. L'image de la sépulture de l'âne, tirée du Livre de Jérémie (Jr 22, 19) ou celle de la fosse à fumier, inspirée des *Dialogues* de Grégoire le Grand (livre IV, chap. 57), sont sans doute plus symboliques que réelles. Cependant, on les retrouve dans les malédictions monastiques du X<sup>e</sup> siècle, utilisées en particulier contre les spoliations seigneuriales et très semblables aux clauses comminatoires des chartes contemporaines<sup>40</sup>.

À la fin du X<sup>e</sup> et au début du XI<sup>e</sup> siècle, les *atria* sont placés explicitement sous la protection de la Paix de Dieu, réactualisant ainsi droit d'asile et immunité qui donnaient à l'espace d'inhumation son statut exceptionnel. Dans une Aquitaine tourmentée par la mise en place, dans la violence, des pouvoirs seigneuriaux, la paix est fréquemment violée, et les sentences d'excommunication semblent avoir été aussi nombreuses que mal respectées, d'où le recours à l'interdit. Adémar de Chabannes en donne une description terrible dans son manuscrit

38. Épisode raconté par FLODOARD DE REIMS, *Histoire de l'Église de Reims*, livre IV, c. 6 : ... *eumque de loco pervio in quo non sepultus sed projectus erat, ad cæmiterium fidelium transferat*... Éd. et trad. M. LEJEUNE, Paris 1854, p. 476. Réimpr. dans *Revue du Moyen Âge Latin*, entre 1981 (vol. 37) et 1985 (vol. 41).

39. Mansi, XVIII-A, 184 : ... *sed sepultura asini sepeliantur, et in sterquilinum super faciem terræ sint, ut sint in exemplum opprobrii et maledictionis præsentibus et futuris*...

40. Voir L. K. LITTLE, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*, Londres 1993.

autographe conservé à Berlin : lorsque l'interdit est lancé sur un territoire, « les corps des fidèles [...] sont ensevelis de manière méprisable, sans prêtre et sans office divin, ou bien ils gisent sans sépulture à la surface de la terre, aux yeux de tous<sup>41</sup> ». Dans un sermon prononcé vraisemblablement à Limoges vers 1030, au moment où les diocèses de Poitiers et d'Angoulême étaient soumis à cette sanction, Adémar dresse un tableau dramatique : « Pour tous ceux qui meurent en ce moment, les corps gisent sans sépulture sur la terre, sur de vulgaires places, et nombre sont la pâture des oiseaux du ciel et des bêtes de la terre, que personne n'est là pour chasser<sup>42</sup>. » Les *plateas vulgo* s'opposent vraisemblablement au cimetière chrétien, dont une fois de plus il est difficile de déterminer s'il a été ou non consacré. Le terrifiant spectacle offert par les conséquences de l'interdit était l'ultime mesure à la disposition des évêques méridionaux pour obtenir l'amendement des auteurs de troubles, d'autant que certains abbés protégeaient les récalcitrants. En effet, les prélats réunis au concile de 1031 à Limoges se plaignent de l'abbé d'Uzerche qui, selon certains témoignages, aurait enseveli lui-même, dans son monastère, un vicomte tué lors d'un pillage et excommunié de ce fait. Or, rappelle le concile, « tout le monde sait en effet que les saints conciles ont institué cela : si quelqu'un, excommunié par son évêque, est tué ou meurt de manière naturelle sans réconciliation, il ne peut être enseveli à la sépulture des chrétiens, sauf si l'évêque, après satisfaction faite par ses amis ou ses parents, lui en accorde l'autorisation par l'absolution<sup>43</sup> ». L'évêque peut même se permettre de faire enlever *post mortem* un corps du cimetière, si le défunt est convaincu d'hérésie. Adémar, encore lui, rapporte ainsi le cas de Theodatus, ancien chantre de Sainte-Croix d'Orléans, mort trois ans auparavant, « dont le corps, après que cela fut prouvé, fut jeté hors du cimetière sur l'ordre de l'évêque Oldéric, et jeté à la voirie<sup>44</sup> ».

*Sepultura christianorum, cimiterium...* : ces mots désignent-ils, au début du XI<sup>e</sup> siècle, dans les régions méridionales, un cimetière consacré ? Il est difficile de généraliser à partir de l'exceptionnel récit de la dédicace de Stavelot-Malmédy, datant de 1040, qui décrit de manière très précise la bénédiction du cimetière, un peu différente d'ailleurs des rituels décrits précédemment : « le jour même, le mur constituant la limite, construit pour sa protection à la manière d'une petite fortification, fut consacré à la sépulture des fidèles orthodoxes<sup>45</sup> » par une déambula-

41. Éd. L. DELISLE, *Notice sur les manuscrits originaux d'Adémar de Chabannes*, Paris 1896, p. 52 : ... *ut sint corpora fidelium [...] aut extra cimiterium despective sepeliantur sine sacerdote et sine divino officio, aut super faciem terræ coram oculis omnium ita ponantur insepulti*.

42. *Ibid.*, p. 55 : *Omnium qui ibi nunc moriuntur insepulta super terram per plateas vulgo cadavera jacent ; multa jam facta sunt in escam volatilibus cæli et bestiis terræ, quia non est qui abigat...*

43. Mansi, XIX, 539 : *Omnes enim noverunt, in sanctis conciliis sic institutum, ut si quis ab episcopo suo excommunicatus, interfectus aut obitu proprio mortuus absque reconciliatione fuerit, nullatenus christianorum sepultura sepeliatur, nisi episcopus, satisfaciens pro eo amicis vel parentibus, absolutionem et licentiam ex hoc concesserit*.

44. ADÉMAR DE CHABANNES, *Chronique*, c. 59 (éd. J. CHAVANON, Paris 1897, p. 185) : *Quidam etiam canonicus cantor, nomine Theodatus, qui mortuus erat ante triennium in illa hæresi, ut perhibebant probati viri, religiosus visus fuerat. Cujus corpus, postquam probatum est, ejectum est de cimiterium, jubente episcopo Odolrico, et projectum invium*.

45. *Muralis autem ambitus ad tuitionem ejus in modum mediocris oppidi compositus ipsa die in sepulturam defunctorum orthodoxorum taliter est consecratus...* Éd. J. HALKIN, C. G. ROLAND, *Recueil des chartes de l'abbaye de Stavelot-Malmédy*, Bruxelles 1909, t. 1, n° 103, p. 216.

tion des saintes reliques du monastère et une aspersion d'eau bénite. Seul texte de ce type, originaire d'une région de forte tradition carolingienne, il ne peut être significatif de l'ensemble de l'Occident, et la documentation à notre disposition pour le X<sup>e</sup> et le début du XI<sup>e</sup> siècle ne nous renseigne que de manière indirecte sur la progression de l'utilisation du rituel en question. Sans doute, dans cette perspective, doit-on verser au dossier le privilège pontifical accordé en 1024 par Jean XIX à l'abbaye de Cluny qui peut désormais recevoir « toute personne soumise à l'anathème [qui] gagne ce lieu pour y trouver sépulture, y recevoir la grâce du salut ou tout autre bien<sup>46</sup> ». Cette mesure exceptionnelle liée au statut d'exemption du monastère clunisien fait de lui un véritable contre-pouvoir face au monopole épiscopal en matière de cimetière. Mais dans ce cas précis, aucune consécration n'est mentionnée, et il faut attendre la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle pour entrevoir une intensification du recours à la bénédiction de cimetière, qui accompagne le mouvement de reconstruction des églises. Pour exemple, entre 1074 et 1096, Hugues de Meulin et ses frères donnent à l'abbaye Saint-Vincent de Mâcon l'église d'Esserteaux, « construite de piètre façon, afin que l'on rénove les murs et qu'on la consacre, avec un cimetière plus grand, en l'honneur de saint Maurice et de ses compagnons<sup>47</sup> ». Une fois de plus, même si c'est la consécration de l'église, non celle du cimetière qui est citée, la seconde est implicite. La diffusion du rite est vraisemblablement liée aussi à l'expansion de la réforme grégorienne ; le voyage d'Urbain II en France en 1095-1096, marqué par la bénédiction pontificale de cinq cimetières (deux à Marmoutier, un à Tarascon et deux à Maguelone) parmi les vingt-neuf consécrations effectuées, a sans doute contribué à en diffuser la pratique<sup>48</sup>. Le caractère éminemment clunisien de ce voyage justifie en partie l'extension du privilège de 1024 à tous les établissements clunisiens : à partir de 1097 en effet, tout monastère dépendant de la grande abbaye bourguignonne peut ainsi accueillir en son cimetière un anathème sans autorisation préalable de l'évêque du lieu<sup>49</sup>. Cette décision entraîne, dès 1097, la décision de dame Adélaïde de donner à l'abbaye – clunisienne – de Saint-Jean-d'Angély (visitée peu de temps auparavant par Urbain II), une terre, afin « qu'Aimeri, qui fut le mari d'Adélaïde, soit transféré du lieu où il était enseveli de manière déshonorante, au cimetière de Saint-Jean, et qu'il soit enseveli avec honneur par les moines. En effet, mort en état d'excommunication, il gisait hors du cimetière<sup>50</sup>. » Ce privilège exceptionnel ne remet cependant jamais en cause le monopole épis-

46. Trad. partielle dans D. IOGNA-PRAT, *Les morts dans la comptabilité céleste des Clunisiens de l'an mil, Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, éd. D. IOGNA-PRAT, J.-Ch. PICARD, Paris 1990, p. 61.

47. *Volumus enim et oramus ut in illa terra quam Domino et Sancto Vincentio donamus, ecclesia que malemodo constructa est, muris renovetur et consecratur ibi, cum amplo cimiterio, in honore Sancti Mauricii sociorumque ejus...* Éd. M. C. RAGUT, *Cartulaire de Saint-Vincent de Mâcon, connu sous le nom de Livre enchaîné*, Mâcon 1864 (Coll. de doc. inédits sur l'hist. de France), n° DXLIV, p. 329.

48. ZADORA-RIO, *Lieux d'inhumation et espaces consacrés...*, cité *supra* n. 29, à paraître.

49. IOGNA-PRAT, *Les morts dans la comptabilité céleste des Clunisiens...*, cité *supra* n. 46, p. 61.

50. ... *ut Aimericus, qui fuit maritus ipsius Adalaidis, transferetur a loco ubi erat inhoneste sepultus, ad cimiterium Sancti Joannis, et a monachis honeste sepelaretur. Nam tempore excommunicationis mortuus, extra cimiterium jacebat...* Éd. G. MUSSET, *Cartulaire de l'abbaye royale de Saint-Jean-d'Angély*, Paris 1901-1904 (Arch. hist. Saint. Aunis 30-33), n° CCXXXIII, p. 288-289.

copal du rite de consécration, dont l'histoire semble étroitement liée à celle des évêques et de leur pouvoir.

### Conclusion

L'idée de consacrer par un rite ecclésiastique l'espace dévolu à la sépulture des fidèles est donc née de la riche réflexion carolingienne, à la fois théologique et ecclésiologique, sur la place des défunts dans la communauté chrétienne. Le lien de plus en plus étroit entre lieu d'inhumation et célébration eucharistique, à un moment où se renforçait le contrôle épiscopal sur le lieu de culte et où se mettait en place la paroisse, a eu pour conséquence essentielle la fixation par écrit, au cours du X<sup>e</sup> siècle, d'un véritable rituel de consécration. Cet espace, auparavant trop éloigné de l'autel pour bénéficier d'un quelconque attrait, offre maintenant une sacralité nouvelle, officialisée et garantie par les clercs. La bénédiction présente désormais le cimetière extérieur comme une alternative honorable à l'inhumation dans l'église, que les ecclésiastiques tentent de contrôler plus sévèrement et de limiter. En outre, elle permet de justifier l'obligation, pour tout paroissien, de reposer dans le cimetière de l'église.

Communautaire, exclusif et obligatoire, le cimetière consacré apparaît comme un instrument efficace du pouvoir épiscopal ; l'extension de sa pratique au X<sup>e</sup> siècle semble dessiner une véritable géographie politico-religieuse, opposant en quelque sorte les pays de consécration de cimetière, inscrits dans une forte tradition carolingienne, et les pays de Paix de Dieu ou de *sagres*, plus sensibles à une réactualisation du droit d'asile de l'Antiquité tardive. Dans la documentation disponible, qu'elle soit de type narratif, diplomatique ou canonique, on lit cependant moins l'obligation de reposer dans le cimetière que le droit d'y être enseveli : son refus éventuel s'apparente à un véritable chantage au salut, utilisé abondamment à partir du XI<sup>e</sup> siècle. Excommunications et interdictions, qui se succèdent et se multiplient pour amener les fauteurs de troubles à l'amendement, s'accompagnent dans toutes les régions de l'Occident chrétien de sanctions concernant explicitement le lieu d'inhumation. Les évêques réformateurs de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle, incapables de porter les armes du siècle pour défendre le droit canon, le temporel de l'Église et la paix, semblent ainsi utiliser le cimetière et son étroit contrôle, en particulier par le biais de la consécration, comme une arme spirituelle.

Cécile Treffort  
(Université de Poitiers - C.E.S.C.M.)



**Textes des oraisons**

n° 1 : Adesto quæsumus, domine deus, officio nostro hunc<sup>51</sup> locum visitanti<sup>52</sup> et<sup>53</sup> nostre fragilitatis ministerio<sup>54</sup>, et sicut benedixisti<sup>55</sup> per manus patrum maiorum, scilicet Abrahe<sup>56</sup> et Isaac, terram sepulture<sup>57</sup>, et postmodum nostre salutis remedio traditus<sup>58</sup>, flagellatus tandemque crucifixus<sup>59</sup> per te ipsum Ioseph diviniter<sup>60</sup> preparante terrenum sanctificasti sepulchrum, ita hoc cymiterium<sup>61</sup> benedicare, consecrare et ab<sup>62</sup> invisibilium machinamentis hostium roborare digneris, quo<sup>63</sup> omnes quorum post laborem vite hic corpora pausaverint perpetue felicitatis premia<sup>64</sup> consequantur.

(Oraison présente dans *Cl Lan Par*)

n° 2 : Deus qui es totius conditor et humani generis redemptor cunctarumque<sup>65</sup> creaturarum visibilium et invisibilium<sup>66</sup> perfectus dispositor, te supplici<sup>67</sup> voce ac puro corde exposcimus ut hoc cymiterium<sup>68</sup> sive poliandrium<sup>69</sup>, in quo famulorum famularumque tuarum<sup>70</sup> corpora requiescere debent post curricula<sup>71</sup> hujus vite<sup>72</sup> labentia, sanctificare, purgare et benedicere digneris, quique peccatorum remissionem per tuam magnam misericordiam in te fidentibus<sup>73</sup> prestitisti<sup>74</sup>, corporibus vero<sup>75</sup> in hoc cymiterio<sup>76</sup> quiescentibus et tubam primi archangeli<sup>77</sup> hic expectantibus consolationem perpetuam largiter<sup>78</sup> impertire<sup>79</sup>.

(Oraison présente dans *Cl Cor Lan Par PRG*)

n° 3 : Domine deus<sup>80</sup>, pastor<sup>81</sup> eterne<sup>82</sup> glorie<sup>83</sup>, lux et honor sapientie<sup>84</sup>, custos et vigor prudentie<sup>85</sup>, salus egrotantium<sup>86</sup>, valitudo potentium, mestorum solamen<sup>87</sup>, vita justorum, gloria humilium, te flagitamus ut hoc sanctorum tuorum cymiterium<sup>88</sup> ab omni spurcitia<sup>89</sup> inquinamento<sup>90</sup> spirituum immundorum custodire, mundatre, benedicere<sup>91</sup> digneris, atque corporibus humanis huic loco advenientibus sinceritatem perpetuam tribuere non desinas, et quicumque baptismi<sup>92</sup> sacramentum<sup>93</sup> perceperint, et in fide catholica usque ad vite<sup>94</sup> terminum perseverantes fuerint atque de curso hujus evi<sup>95</sup> termino corpora sua in hoc cymiterio<sup>96</sup> requiei commendaverint, angelicis<sup>97</sup> tubis concrepantibus, materiam<sup>98</sup> corporis et anime<sup>99</sup> premia<sup>100</sup> celestium<sup>101</sup> gaudiorum sempiterna percipiant<sup>102</sup>.

(Oraison présente dans *Cl Cor Lan Par PRG*)

51. hunc ] hoc *Cl* 52. visitanti ] visitandi *Par* 53. et ] ex *Cl* 54. ministerio ] mysterio *Lan* 55. benedixisti ] predixisti *Par* 56. Abrahe ] Habrahe *Cl Lan* 57. terram sepulture ] om. *Cl* 58. traditus ] traditur *Lan* 59. crucifixus ] cruci adfixus *Cl Lan* 60. diviniter ] divinitus *Cl Lan* 61. cymiterium ] cimiterium *Cl* 62. ab ] ad *Lan Par* 63. quo ] quatinus *Cl* 64. premia ] præmia *Cl* 65. cunctarumque ] cunctarum *PRG (A, V)* 66. invisibilium ] om. *Cl* 67. supplici ] suplici *Par* 68. cymiterium ] cimiterium *Cl PRG (A, D, V)* 69. poliandrium ] polyandrium *Par* populi andrum *Cl* 70. famulorum famularumque tuarum ] famulorum tuorum vel famularum *Par* 71. curricula ] curricular *Cl* 72. vite ] vitæ *Cor PRG* 73. fidentibus ] confidentibus *Lan PRG (V)* 74. prestitisti ] præstitisti *Cor PRG* 75. corporibus vero ] corporibusque *Par* corporibus *Cl* corporibus quoque *PRG* 76. cymiterio ] cimiterio *Cl PRG (A, V)* 77. archangeli ] angeli *Par* 78. largiter ] largitor *Cl Lan* 79. largiter impertire ] om. *Par* [impertire] inperare *Lan* inperare *Cl* 80. deus ] sancte *PRG (T)* 81. pastor ] pater *Lan PRG* 82. eterne ] æterne *Cl* æternæ *Cor* 83. glorie ] gloriæ *Cor Prg* 84. sapientie ] sapientiæ *PRG* 85. prudentie ] prudentiæ *Cor PRG* sapientiæ *PRG (T)* 86. egrotantium ] ægrotantium *Cor* 87. solamen ] solamus *Lan Par* 88. cymiterium ] cimiterium *Cl* 89. spurcitia ] spurcitie *Lan Par* 90. inquinamento ] iniquamento *Lan* 91. benedicere ] benedice *Lan* benedicereque *PRG (D, V)* 92. baptismi ] babtismi *Lan* 93. sacramentum ] gratia *Cl* 94. vite ] vitæ *Cor PRG* 95. evi ] ævi *Cl Cor PRG (V)* 96. cymiterio ] cimiterio *Cl Cor* 97. angelicis ] angelis *Cl* 98. materiam ] materia *Cor PRG* 99. anime ] animæ *Cor PRG* 100. premia ] vitam et premia *Cl* unita præmia *Cor PRG* 101. celestium ] cælestium *Cl Cor PRG* 102. sempiterna percipiant ] percipiant sempiterna *PRG*

n° 4 : Domine sancte<sup>103</sup>, pater omnipotens, trina maiestas et una deitas, pater et filius necne<sup>104</sup> spiritus sanctus, justitie<sup>105</sup> auctor, venie<sup>106</sup> largitor, bonorum dator<sup>107</sup>, sanctitatis<sup>108</sup> origo, carismatum<sup>109</sup> distributor omniumque<sup>110</sup> ad te venientium pius receptor, presta<sup>111</sup> propitius ut hoc cymiterium<sup>112</sup> in honore nominis tui compositum benedicere<sup>113</sup> et sanctificare<sup>114</sup> concedas<sup>115</sup>, qui Abrahe<sup>116</sup> beato<sup>117</sup> patriarche<sup>118</sup> famulo tuo<sup>119</sup> terram a filiis Ebron<sup>120</sup> comparatam<sup>121</sup> causa sepulture<sup>122</sup> benedixisti, et qui populo israheletico<sup>123</sup> promissionis<sup>124</sup> tellurem in evo<sup>125</sup> durantem concessisti, famulorum famularumque tuarum corporibus in hoc cymiterium<sup>126</sup> intransibilibus quietis sedem ab<sup>127</sup> omni incursione malorum spirituum tutelam<sup>128</sup> benignus largitor<sup>129</sup> tribuas, ut post animarum corporumque resurrectionem coadunatam, te donante<sup>130</sup> atque concedente beatitudinem sempiternam percipere mereantur.

(Oraison présente dans *Cl Cor Lan Par PRG*)

n° 5 : Omnipotens deus, qui es custos animarum et tutela salutis, fides credentium, respice propitius ad nostre servitutis officium ut ad introitum nostrum, benedicatur<sup>131</sup>, consecratur<sup>132</sup> et sanctificetur<sup>133</sup> hoc cymiterium<sup>134</sup>, quatinus humana corpora hic post vite cursum<sup>135</sup> pausantia in magno<sup>136</sup> iudicii die simul felice<sup>137</sup> anima mereantur adipisci vite perhennis<sup>138</sup> gaudia.

(Oraison présente dans *Cl Lan Par*)

103. sancte ] *om. Par sanctæ Cor* 104. necne ] *om. PRG (V) necnon Cl necnon et PRG*  
 105. justitie ] *justitiæ Cor PRG* 106. venie ] *veniæ Cor PRG* 107. dator ] *datorum Cl*  
 108. sanctitatis ] *sanctitas Cl* 109. carismatum ] *charismatum Cl PRG karismatum Cor*  
*chrismatum ILan* 110. omniumque ] *meritorum omniumque Cl* 111. presta ] *præsta Cor*  
*PRG* 112. cymiterium ] *cimiterium Cl PRG (V)* 113. benedicere ] *benedici Par*  
 114. sanctificare ] *sanctificari Par* 115. concedas ] *digneris PRG* 116. Abrahe ] *Habrahæ*  
*Cl Abrahæ Cor PRG* 117. beato ] *beati PRG* 118. patriarche ] *patriarchæ Cor PRG*  
 119. famulo tuo ] *famuli tui PRG* 120. Ebron ] *Hebron Par Ebreon PRG* 121. compara-  
*tam* ] *comparatum Par* 122. sepulture ] *sepulturæ Cor PRG* 123. israheletico ] *israelitico*  
*Cor israelico Lan* 124. promissionis ] *permissionis Par* 125. evo ] *ævo Cor evum PRG*  
*ævum PRG (V)* 126. cymiterium ] *cimiterium Cl PRG (V) cymiterio Par* 127. ab ] *et ab*  
*Cl PRG* 128. tutelam ] *tutela Lan Par* 129. largitor ] *largiter Par* 130. donante ] *adu-*  
*nante PRG (C)* 131. benedicatur ] *benedicere Cl* 132. consecratur ] *consecrare Cl*  
 133. sanctificetur ] *sanctificare Cl* 134. cymiterium ] *cimiterium digneris Cl* 135. cur-  
*cum* ] *cursus Cl Lan* 136. magno ] *magna Cl* 137. felice ] *cum felice Cl Lan*  
 138. perhennis ] *perennis Cl Lan*

## Structures des rituels

### Cl

In consecratione cimiterii. Primitus cum aqua benedicta episcopus con clericis suis circumdare debet omne cymiterium cum psalmo *Miserere mei deus* et antiphona *Aspargas me*. postea letania. Deinde dicat *Domine vobiscum*. [oraison n° 2]. Alia. [oraison n° 4]. Alia. [oraison n° 3]. Alia. [oraison n° 5] Alia. [oraison n° 1].

### Cor

Consecratio cymiterii. Canentur septem psalmi in circuitu inluminentur IIII candelæ. [oraison n° 2]. Alia. [oraison n° 4]. Item alia. [oraison n° 3].

### Egb

In consecratione cimiterii. Primitus cum aqua benedicta episcopus cum suis clericis circumdare debeat omne cimiterium cum psalmo *Miserere mei deus* et antiphona *Asperges me*. Postea letania. Deinde dicat *Dominus vobiscum* in orientali angulo cimiterii. [oraison n° 2]. In australi angulo cimiterii. [oraison n° 4]. In occidentali angulo cimiterii. [oraison n° 3]. In aquilonari angulo cimiterii. [oraison n° 5]. Oratio in medio poliandri. [oraison n° 1].

### Lan :

Incipit consecratio cimiterii. Primitus cum aqua benedicta episcopus cum suis clericis circumdare omne cimiterium cum ant. *Asperges me*. Ps. *Miserere mei deus secundum magnam*. Postea letania. Deinde dicat *Domine vobiscum*. [oraison n° 2]. Item alia. Alia. [oraison n° 4]. Alia. [oraison n° 3]. Alia. [oraison n° 5]. Alia. [oraison n° 1].

### Par

Primitus cum qua benedicta episcopus cum suis clericis circummdet totum cymiterium cum hanc antiphonam *Asperges me Domine*. Ps. *Miserere mei deus*. Postea letania. Deinde dicat pontifex *Dominus vobiscum*. Oremus. Incipit consecratio cimiterii. Item oratio ad occasum, ite ad austrum, item ad aquilonem, item aud in medio. [oraison n° 2]. [oraison n° 4]. [oraison n° 3]. [oraison n° 5]. [oraison n° 1].

### PRG

Consecratio cymiterii. Primitus canatur VII psalmi pænitiæ et in circuitu illuminentur IIIIor candelæ. Postea aspargatur cimiterium aqua sancta et ~~dicatur~~ oratio [oraison n° 2]. Alia. [oraison n° 4]. Alia. [oraison n° 3].



# LES ACTES DE CONSÉCRATION D'ÉGLISES DU DIOCÈSE D'URGELL (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> SIÈCLE) : LA MISE EN ORDRE D'UN ESPACE CHRÉTIEN

Michel ZIMMERMANN

L'exceptionnelle richesse des archives catalanes concerne les types d'actes les plus divers, et la passion pour l'écriture qui anime les contemporains nous vaut de conserver une documentation pour des événements de la vie quotidienne, rites ou cérémonies, dont on est a priori tenté de penser, compte tenu de ce qu'on imagine être la mentalité médiévale, qu'ils ignorent, négligent ou récusent le support de l'écriture. Tels les serments de fidélité écrits qui envahissent la documentation à partir de 1010-1020 ; tels aussi les actes de consécration d'églises, qui prolifèrent dès la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle. Conservés très nombreux dans les archives capitulaires ou diocésaines, ils ont fait récemment l'objet d'un inventaire dû à R. Ordeig i Mata<sup>1</sup>.

Certaines pièces, connues depuis longtemps, constituent de remarquables témoignages de culture, en particulier les actes de consécration des grandes églises abbatiales. L'acte de la troisième consécration de Santa Maria de Ripoll en 977, sans doute rédigé par le prélat consécrateur, Miró Bonfill, évêque de Gérone et comte de Besalu, est un texte assez hermétique, truffé de mots rares et d'hellénismes, rythmé d'allitérations ; il représente aussi la première ébauche d'une historiographie catalane ; à travers l'évocation des origines de l'abbaye, il retrace l'histoire de la « libération » du pays et exalte la geste de la dynastie comtale issue de Guifred le Velu<sup>2</sup>. La consécration de l'abbatiale de Sant Benet de Bages par l'évêque de Vic Froya en 972 nourrit un long préambule qui situe la construction de l'église au terme de toute une chaîne de constructions remontant à Noé<sup>3</sup>. La période comprise entre 950 et 1030 est celle de la plus intense créativité littéraire. Ces documents très élaborés, destinés à garder la mémoire d'une fondation prestigieuse souvent due à l'initiative comtale, peut-être à préserver les droits de la famille fondatrice, restent des pièces uniques ; à la fois essais littéraires et esquisses historiographiques, ils sont appréciés et utilisés dès le Moyen Âge. L'acte

1. R. ORDEIG I MATA, Inventari de les actes de consagració i dotació de les eglésies catalanes, I. Anys 833-950, *Revista Catalana de Teologia* 4, 1979, p. 123-165 ; II. Anys 952-998, *ibid.* 5, 1980, p. 153-180 ; III. Anys 1000-1050, *ibid.* 8, 1983, p. 403-456 ; IV. Anys 1051-1100, *ibid.* 9, 1984, p. 117-182.

2. Voir *Les sociétés méridionales autour de l'an Mil*, M. ZIMMERMANN coordin., Paris 1992, p. 248-255.

3. P. DE MARCA, *Marca hispanica sive limes hispanicus*, Paris 1688, app. 112.

de la troisième consécration de Ripoll est presque aussitôt incorporé à un formulaire où il s'impose comme modèle de *consecratio ecclesiae* ; la *Brevis historia monasterii rivipullensis* de 1147 est, pour plus de la moitié de son développement, fondée sur les actes de consécration successifs de 888, 935, 977 et 1032.

Mais il existe d'autres actes de consécration concernant des églises sans importance, églises paroissiales ou simples oratoires ; ils sont conservés en assez grand nombre pour constituer un type documentaire et construire de véritables séries. C'est le cas en particulier dans le diocèse d'Urgell où sont conservés 90 actes de consécration répartis entre le 17 novembre 833 et le 2 novembre 1219. « Acte de consécration » reste un terme générique, puisque l'éditeur des actes, le P. Cebrià Baraut<sup>4</sup>, a rassemblé sous ce nom des documents de nature diverse qui ont pour seul point commun de remonter aux origines d'une église et de caractériser sa « mise en service » ; ils sont parvenus jusqu'à nous par des voies diverses et avec des fortunes variées : certains en originaux, d'autres au terme de plusieurs copies qui ont parfois rendu leur contenu grammaticalement inintelligible... Nous disposons là d'un matériau riche naguère encore difficilement accessible.

Disséminés sur près de 400 ans, les 90 actes se répartissent inégalement entre les siècles :

- de 833 à 900, nous conservons 13 actes (soit 1 pour 5 ans) ;
- de 901 à 1000, nous en conservons 29 (1 pour 3 ans et demi) ;
- de 1001 à 1100, nous en conservons 33 (1 pour 3 ans) ;
- de 1101 à 1200, nous en conservons 14 (1 pour 7 ans) ;
- de 1201 à 1219, nous en conservons 1 (1 pour 19 ans).

La période de floraison des actes de consécration dure de 901 à 1100 ; cette concentration chronologique correspond à deux moments particulièrement importants de l'histoire catalane. Après quelques documents sporadiques, on assiste à une crue brutale en 881 ; elle dure jusqu'en 930 (22 documents en 50 ans) ; après 930, le nombre d'actes ne dépasse pas 3 par décennie et tombe à 0 entre 1011 et 1030. Débute alors une seconde période prolifique qui dure de 1031 à 1060 et rassemble 26 documents (respectivement 9, 6 et 9 pour les 3 décennies correspondantes). Après quoi on retombe à 3 documents maximum par décennie, 2 seulement après 1130. Même si ces données gagneraient à être affinées et nuancées pour tenir compte de la diversité typologique des églises concernées, il est clair que les deux grandes vagues de consécrations coïncident avec des périodes d'essor de la société catalane ; les années 881-930 sont celles d'un flux démographique ; elles correspondent à la mise en mouvement des populations entassées dans les hautes vallées pyrénéennes et à la colonisation des terres du plat-pays ; ce desserrement démographique entraîne la naissance de villages et de paroisses. De 1031 à 1060, avec l'essor affectant l'ensemble de l'Europe, on assiste plutôt à la reconstruction d'églises anciennes (devenues plus vastes et en pierre) et à la densification du réseau ecclésial avec la consécration de simples oratoires. La richesse du corpus documentaire n'est pas le seul fruit du hasard ; elle épouse les pulsions de la société contemporaine.

\*       \*

\*

4. CEBRIÀ BARAUT, Les actes de consagracions d'esglésies del bisbat d'Urgell (segles IX-XII), *Urgellia* 1, 1978, p. 11-182.



Le titre d'« actes de consécration » donné par l'éditeur à la collection rassemblée est une appellation générique ; beaucoup de documents ne la méritent que par analogie ; les termes *consecratio*, *consecrare* sont parfois totalement absents ; ils peuvent apparaître comme ils peuvent faire défaut dans des documents au demeurant parfaitement identiques ; lorsqu'ils apparaissent, c'est dans une expression volontariste ou prospective, sous la forme d'un gérondif ou d'un adjectif verbal (*ad consecrandum*), auquel fait parfois écho un indicatif présent (*consecro*) ou passé (*consecravit*). Même lorsque le mot figure, les événements décrits se situent en amont ou en aval de la consécration, en deçà ou au-delà de la cérémonie liturgique ; le document n'incorpore généralement aucune description ni évocation d'un rite ; un seul acte, du 21 décembre 1079, décrit avec précision les étapes successives du rituel accompli par le prélat consécrateur<sup>5</sup>.

La forme diplomatique des documents est elle-même très variable. Certains sont de simples procès-verbaux réduits à quelques mots ; ils sont alors précédés d'un préambule emprunté à un formulaire, ce qui autorise leur identification typologique immédiate<sup>6</sup>. D'autres actes s'inscrivent dans la forme classique de la charte, en l'occurrence la charte de donation, puisque l'inventaire de la dotation de l'église s'installe au cœur de la cérémonie<sup>7</sup>.

Mais le type de document le plus fréquent se présente sous la forme d'un récit ; celui-ci débute parfois par une invocation, que suit immédiatement la mention de la date ; cette sorte de charte-chronique, toujours rédigée au passé, s'impose à la fin du IX<sup>e</sup> siècle ; après avoir rappelé les circonstances de l'acte et les motivations des partenaires, elle déroule la succession des événements et des rites ; le plus souvent toutefois, le document débute directement par la date ; cette datation liminaire est généralement multiple, complexe, mais elle incorpore toujours la date des années de l'Incarnation ; or, cette pratique est totalement étrangère aux Catalans, restés fidèles à une datation dynastique carolingienne, moyen de manifester leur « légitimisme » et leur attachement à la descendance du roi « libérateur »<sup>8</sup>. L'insistance apportée à introduire l'événement dans une temporalité autre que l'histoire des hommes entraîne dans les documents concernés un phénomène de double datation :

- celle, liminaire, de l'événement lui-même, par les années de l'Incarnation, parfois relayée ou doublée par la mention de l'indiction ou de l'épacte<sup>9</sup> ;

- celle, finale, du document lui-même, toujours dynastique. Il peut arriver qu'elles ne coïncident pas ; le scribe est conscient de conférer l'autorité et la pé-

5. Voir *supra*, n. 4, doc. 70.

6. Par ex. doc. 84 (23 janvier 1164). Après un long préambule énumérant plusieurs péricopes scripturaires, encadrées par un chrisme et une croix, l'acte se réduit à quelques lignes tributaires d'une formule : « Presens ecclesia cum presenti pariter altari dedicata est a domno Bernardo Rogerii urgellensi episcopo, in nomine sancte et individue Trinitatis et in honore sancte Dei genitricis Marie atque sancti Romani martiris. Anno ab incarnatione domini... » Le même préambule apparaît dans les documents 53 (1042), 56 (1018-1046), 79 (1134), 88 (14 novembre 1180).

7. Par exemple, la consécration d'une église proche de Baga à la demande de Seniofred, abbé de Sant Llorenç de Baga (doc. 40, 30 octobre 984) : « In primis ego Seniofredus abba [...] dono [...] Acta hac carta dotis... »

8. À ce sujet, M. ZIMMERMANN, La datation des documents catalans du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. Un itinéraire politique, *Annales du Midi* 93, 1981, p. 345-375.

9. Par exemple, Anno trabeacionis Kristi DCCCCLXXXIII, indictione XIII, era millessima XXIII... (document 41, 15 novembre 985).

rennité de l'écriture à un événement révolu qu'il nous relate au passé ; mais ce hiatus reste exceptionnel ; l'écriture scelle le droit au moment où s'effectue le rite ; entre écriture et liturgie s'instaure une relation dialectique qui se résorbe dans une synchronie dont la documentation catalane fournit d'autres exemples.

Plus qu'une approximative répartition typologique, c'est l'exceptionnelle variété des actes de consécration qui frappe l'observateur ; certains sont à l'évidence tributaires de formulaires dont on peut suivre l'usage pendant plusieurs décennies ; ces formules peuvent se réduire à de simples canevas dont il suffit de remplir les interstices, à la manière d'un procès-verbal ; d'autres développent d'importants préambules situant les consécrationes particulières dans l'histoire du salut ; d'autres actes constituent des séries homogènes et homologues ; par rapport à un document originel qui sert de référence, ils manifestent une grande diversité dans le traitement des composantes, négligeant certains éléments, modifiant l'ordonnancement des autres, recourant à des synonymies lexicales. En revanche, d'autres actes affirment une profonde originalité, tant par le soin apporté à la rédaction que par l'abondance et la précision des données contextuelles ; le prestige de l'église consacrée, abbatiale ou collégiale, favorise l'élaboration d'actes prolixes, petits essais littéraires où l'histoire de l'abbaye se fond dans celle de l'humanité en quête de salut. N'appartenant pas au corpus, le plus remarquable des actes de consécration d'églises catalanes reste celui de la troisième consécration de Santa Maria de Ripoll en 977.

Dans le diocèse d'Urgell, plusieurs séries d'actes similaires correspondent au pontificat d'un prélat ; la formule utilisée, garantissant l'authenticité du document, à la manière d'un sceau ou d'un monogramme, lui assure une durable pérennité. L'évêque Nantigis consacre 18 églises entre le 1<sup>er</sup> décembre 899 et le 3 juin 913 ; la plupart des actes débutent par la mention de la date, suivie du récit de la cérémonie ; quatre d'entre eux sont précédés d'un préambule qu'on ne retrouvera jamais par la suite<sup>10</sup>.

Alors que certains actes de consécration du corpus sont particulièrement longs<sup>11</sup>, d'autres sont d'une brièveté, voire d'une sécheresse remarquable<sup>12</sup>. On peut d'ailleurs, au cours des trois siècles et demi qu'embrasse le corpus documentaire, percevoir une claire évolution vers plus de simplicité et de concision, évolution parallèle à celle d'autres types de documents ; d'essai narratif, l'acte de consécration se discipline progressivement en séquence notariale.

Plus que la ductilité et l'ampleur de leur forme, c'est le contenu des actes qui doit retenir notre attention. Qu'est-ce qu'un acte de consécration ? La mobilité et l'imprécision du vocabulaire, son caractère approximatif et interchangeable nous amènent à nous interroger sur les enjeux et la signification concrète des actes génériquement qualifiés de consécrationes.

\*       \*

\*

10. « Reverencia divini cultus multiplex in multis impletur. Precipue namque tunc vera et salubris existit religiose... » (doc. 19 du 20 juin 905, doc. 20 du 12 janvier 907, doc. 21 du 20 janvier 907, doc. 23 du 3 décembre 912,...).

11. Le doc. 2 du 1<sup>er</sup> novembre 839 occupe quatre pages de l'édition de Cebrià Baraut. De même le doc. 39 du 21 novembre 983 ; le doc. 48 du 17 janvier 1040 atteint cinq pages ; le doc. 74 du 5 juin 1090 six pages.

12. Le doc. 15 du 7 juillet 903 se limite à dix lignes ; de même, le doc. 17 du 16 juillet 903, ou le doc. 18 du 13 décembre 903.

Nous avons suggéré que plusieurs des documents réunis dans la collection avaient été arbitrairement rangés au nombre des « actes de consécration ». L'appellation répond sans doute à une exigence typologique ; mais l'extrapolation légitime dont elle relève nous invite à nous demander ce que représente la consécration – mot et rituel – dans la mémoire documentaire. Il arrive fréquemment que l'acte ne fasse aucune allusion à un rituel de nature liturgique ; le terme même de consécration peut être absent ; ainsi, dans l'acte le plus ancien (17 novembre 833), concernant l'église de Santa Maria de Lillet, dans la région de Berga. Plus fréquemment, la consécration est annoncée comme un projet ou comme le mobile d'une réunion : *ad consecrandum, ad ecclesiam consecrandam*<sup>13</sup> ; après quoi toute allusion disparaît à une quelconque initiative épiscopale ou au moindre cérémonial ; le document se convertit en un classique acte de donation, amorcé et conclu par des expressions parfaitement stéréotypées :

*Donamus hec omnia*

*Qui contra hanc dotem vel donationem*

*Facta dote vel donatione.*

L'essentiel de la documentation présente par conséquent un caractère éminemment paradoxal ; elle est en effet partagée entre des récits où un appel solennel à la consécration ne débouche sur aucune mention de consécration réelle, et de sommaires procès-verbaux de consécractions, simples aide-mémoire conservant le souvenir d'une liturgie dont le déroulement est antérieur et l'« efficacité » étrangère à la rédaction du document ; dans les deux cas, la réalité sacramentelle ou liturgique de la consécration échappe totalement à l'écriture qui prétend la saisir pour la perpétuer ; nous retrouvons toute l'ambiguïté de l'acte liturgique écrit, dont la documentation catalane fournit d'autres exemples suggestifs avec les serments de fidélité.

Dans la majorité des documents cependant, la *consecratio* apparaît comme un élément particulier dans le cours d'une procédure ; deux autres phénomènes lui sont étroitement liés : la dédicace (*dedicacio*) et la dotation (*dotatio*) ; les deux étapes sont théoriquement préalables à l'intervention de l'évêque consécrateur ; mais les trois moments sont tellement liés qu'il en résulte des amalgames et interférences terminologiques. À côté du sens précis et liturgique de rituel sacramentel, qu'un seul document décrit avec précision<sup>14</sup>, le terme de *consecratio* désigne l'ensemble des procédures préalables à la mise en service d'une église, paroissiale ou autre ; dans cette perspective, l'acte écrit constitue un certificat d'habilitation ou de conformité. Le dossier conserve plusieurs exemples d'assimilation entre consécration et dédicace ; le 21 janvier 1051, plusieurs *onestissimi viri* du castrum de Castelló s'adressent à l'évêque Guilelmus *ut consecrasset ecclesiam [...] sicuti et fecit*<sup>15</sup> ; les allusions ultérieures concernent uniquement *istum dedicationis diem* ; le document est un procès-verbal où le mot *consecratio* apparaît de manière incidente et dérivée par rapport à l'opération juridique que résume le terme *dedicacio*. La situation se répète le 6 juillet 1085, où l'évêque Bernat Guillem *consecravit [...] ecclesiam sancto Saturnino* (dans le castrum de

13. À titre d'exemple, citons la « consécration » de l'église Sant Climent d'Ardòvol (9 janvier 890, doc. 7).

14. Doc. 70 du 21 décembre 1079 (consécration de l'église Sant Esteve d'Olins).

15. Doc. 59 (consécration de Sant Joan de Castelló).

Llordà) ; le document évoque ensuite *ad cuius dedicationem, in die dedicationis*<sup>16</sup>... Un document du 15 septembre 1098 souligne en revanche que ce jour-là *dedicata est ecclesia in honore beate Marie*<sup>17</sup>. De manière générale, lorsque le verbe *consecrare* se rapporte à un objet concret, c'est pour évoquer une dédicace ; consacrer, c'est consacrer au nom d'un saint (*consecrare in honore sancti...*) :

*ut ista ecclesia [...] consecret in honore sancti Saturnini* (1047)<sup>18</sup>

*ut dedicasset ecclesiam in honorem sancti Salvatoris* (15 avril 1048)<sup>19</sup>.

La situation est exactement semblable si l'église est un simple oratoire :

*ut ei oratorium consecraret in honorem sancte Marie [...] Ego Nantigisus episcopus consecro istam ecclesiam et trado eam sancto Iohanne Baptista qui est fundatus crismalis in Vilalata* (14 juillet 903)<sup>20</sup>.

L'attribution d'un nom confère l'existence à une église ; elle est à la fois baptême et mariage, puisqu'elle permet l'union du Christ et de son peuple réuni ; on en arrive naturellement à l'expression *sacramentum dedicationis*, rencontrée le 10 novembre 1163<sup>21</sup> :

*Nichil enim magis fidei nostre convenit quam sacramento dedicationis ecclesie in quo Xristi et ecclesie federa coniunguntur, intendere...*

L'autre préalable à la consécration est la dotation ; l'église ne peut être consacrée /dédiée que si elle a été auparavant dotée :

*Cumque in hac principalem ecclesiam sancte Marie omnes unanimiter consisterent, hostensum est a predicto Sisebuto illustrissimo aepiscopo quod nulla debet esse ecclesiarum dedicacio, nisi prius omnium rerum possessionibus per scripture tradite sint*<sup>22</sup>.

Mais la linéarité synchronique de l'acte écrit ne peut respecter cette progression, et les diverses étapes de la « consécration » y interfèrent ou s'y intervertissent. Dans le document ci-dessus, immédiatement après le rappel du droit, l'évêque d'Urgell consacre l'église :

*Ideoque ego Sisebutus, servus servorum Dei, episcopus consecro hanc matrem ecclesiam...*

après quoi seulement les autorités religieuses et profanes se soucient de sa dotation :

*cum optimatibus vel principibus seu religiosorum clericorum hac vulgus populi unanimiter in Domino tradimus et condotamus [...] Tradimus atque condotamus...*

16. Doc. 73 (Santa Maria de Llordà).

17. Doc. 75. Il s'agit de Santa Maria de Guissona.

18. Doc. 57 (Sant Sadurní de Tagassona).

19. Doc. 58 (Sant Salvador d'Ager).

20. Doc. 16 (Santa Maria in locum vocitatum vila Hichilani in valle Roseto).

21. Doc. 83 (Santa Maria de Solsona).

22. Doc. 2 (1<sup>er</sup> novembre 839).

Il s'agit de l'église cathédrale d'Urgell dont le ressort juridictionnel doit être rappelé ; mais la situation est identique pour une simple église paroissiale ; il arrive qu'un acte mentionnant le projet de consécration se réduise à une simple dotation :

*Nos omnes homines cohabitantes in iamdictam villa Ardocale [...] quia edificavimus ipsa ecclesia in honore sancti Clementis, tradimus eam ad venerabilem pontificem nostrum Ingobertum episcopum ad consecrandum. Propterea placuit in animis nostris et placet in primis pro amore Dei et pro sancta Dei ecclesia exaltandum donare deberemus ad ipsa ecclesia, sicut et damus*<sup>23</sup>...

On comprend mieux désormais la forme à la fois stéréotypée et composite des « actes de consécration », dans lesquels un récit au passé appelant l'intervention de plusieurs partenaires s'actualise au présent dans un certain nombre de gestes de portée juridique. La grande majorité des documents peuvent se décomposer de la manière suivante :

– on trouve en premier lieu la mention de la date qui introduit l'acte, suivie de celle de la venue de l'évêque consécrateur dans un village ;

– puis intervient le rappel explicite que le prélat se déplace à la demande (*rogatus*) ou aux prières (*precibus*) des hommes du village, dont le document nous donne souvent les noms, avec parfois un prêtre à leur tête ; ces hommes ont construit ou restauré une église et invité l'évêque diocésain à la consacrer. L'appel peut venir d'une autorité, essentiellement le comte. Les circonstances de la consécration constituent un indicateur significatif sur le contexte de la colonisation rurale aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles ; les initiatives pionnières des paysans défricheurs sont progressivement relayées par l'autorité comtale qui encadre désormais l'ensemble du processus.

– pour obtenir qu'il consacre leur église, les habitants du village donnent l'église au prélat (*tradimus, tradimus in manus*). Avec cette *deditio* débute la séquence au présent ; s'ensuit la double opération de la dédicace (par l'évêque) et de la dotation (par la communauté et par l'évêque).

Le 9 janvier 890, l'évêque d'Urgell est appelé par les habitants d'Ardòvol ; ceux-ci lui livrent l'église qu'ils ont construite et la dotent en sa présence<sup>24</sup>. L'acte du 1<sup>er</sup> décembre 899 concernant les habitants de La Quar est beaucoup plus explicite ; les pionniers sont définis comme *viros certantes in Dei servitio et ecclesiam Dei hedificatores*... En conséquence de quoi, *ideo nos supradicti tradimus ipsas ecclesias in potestate domni et pontificis nostri ad consecrandum*<sup>25</sup>...

Nous pouvons suivre au cours des semaines suivantes une véritable campagne de consécration d'églises effectuée par l'évêque Nantigis dans la région de Berga. Le 9 décembre, il est à Olvan *rogatus a viro inlustro Froia nomine vel ad cunctum populum habitantium in parrochiam de iam dicto Oleane*. Le 14 décembre, il arrive à Corbera, *rogatus a sacerdote Ranesindum nomine vel a cuncto populum habitantium*... Le 17 février 900, il gagne Canalda *rogatus a populo ibidem abitantium qui aeclesiam ibi edificaverunt*... Mais en 912 c'est à l'appel

23. Doc. 7 (9 janvier 890).

24. « Quia edificavimus ipsa ecclesia in honore sancti Clementis, tradimus eam ad venerabilem pontificem nostrum [...] Propterea [...] donare deberemus ad ipsa ecclesia sicut et damus [...] donamus [...] et donamus... » (*ibid.*).

25. Doc. 9 (Sant Jaume d'Estoll).



du comte Seniofred qu'il se rend à La Torre de Campmajor ; *veniens [...] episcopus in predicto comitatu in loco nuncupandum Torre per preces domni Seniofredi incliti marchionis ad consecrandam ecclesiam...*

Prise dans son acception globale, la consécration apparaît comme le terme d'un processus et l'accomplissement d'un projet ; d'où l'expression *culmen sacrationis* que l'on rencontre à plusieurs reprises au début du X<sup>e</sup> siècle :

*qui aecclesiam ibi edificaverunt et ad culmen sacrationis perduxerunt in honorem sancti Iuliani*<sup>26</sup>.

La progression et l'ordonnancement du récit nous persuadent que l'acte de consécration – comme la consécration dont il constitue la transcription – est d'abord une réalité juridique ; la consécration fait accéder l'église à un statut de droit ; il suffit pour s'en convaincre de relever dans la documentation la fréquence des allusions aux canons et à l'obligation de la consécration. Sans doute ce rappel du droit figure-t-il en priorité dans les clauses comminatoires des eschatocoles menaçant les sacrilèges qui s'attaqueraient aux biens de la dotation<sup>27</sup>. Mais il apparaît aussi dans le cours du document, où il est très clairement relié à l'évocation même du rite : *tradimus iamdicta ecclesia [...] ad consecrandum sicut sancti canones constituunt atque decernunt* (13 décembre 899) ; *condotavit sicut in sacris canonibus continetur* (21 décembre 1079).

La « consécration écrite » s'impose comme une procédure juridique. En dehors d'un rituel de sacralisation exceptionnellement évoqué, la dédicace et la dotation donnent une personnalité, un statut de droit à l'église née de l'initiative des habitants. L'importance canonique de la dédicace /dotation explique l'imprécision terminologique et le permanent va-et-vient dans un même document entre les expressions *dies consecrationis* et *dies dedicationis*.

Les conséquences juridiques de la « consécration » ne se limitent pas à l'attribution d'un titre et à la fixation d'un patrimoine ; l'église consacrée est dotée d'un statut hiérarchique ; elle se voit attribuer un rang dans le réseau des structures en place ; s'il s'agit d'un simple oratoire, l'acte précise sa dépendance vis-à-vis de la paroisse ; il circonscrit avec précision le champ de sa compétence et de son autonomie<sup>28</sup>. Dans la majorité des cas, l'église consacrée est érigée en paroisse ; après une furtive mention de la consécration épiscopale (*consecro*), l'acte s'attarde à définir les limites de la nouvelle paroisse :

*veniens venerabilis pontifex [...] ut iamdictam aecclesiam consecraret et parroechiam ibi servitutam iuxta aeclesiasticum ritum constitueret, quod et presentialementer secundum illorum fecit deprecationem. Igitur ego Nantigisus annuente misericordia Dei episcopus, constituo ad iam fatam aecclesiam parroechiam subtus annexam*<sup>29</sup>.

26. Doc. 13 (17 février 900). De même : « Qui ecclesiam in honore beati sancti Martini edificaverunt et ad culmen sacrationis perduxerunt. » (doc. 22 du 21 janvier 907).

27. « ... temerario ausu presumat (aliquid) exinde abstrahere nec disrumpere nec aliquid invadere, nec ullo modo ledere presumat. Et si hoc fecerit vel aliquid presumciosus extiterit aut aliquem rem exinde tulerit, secundum chanonicam auctoritatem reddat in quadruplum, libras XXX in auro purissimo pro sacrilegium et insuper excommunicatus permaneat. » (doc. 49 du 7 octobre 1040).

28. Par ex., doc. 86 (20 mars 1168).

29. Doc. 13 du 17 février 900.

*Ego Rodulfus episcopus [...] consecro hanc ecclesiam in honore sancti Iohannis Bapliste et martiris fundatam et constituo atque perpetualiter et condono parrochiam. Et habet terminos*<sup>30</sup>...

Parfois la mention explicite de la consécration est omise :

*Veniens venerabilis antestis [...] ad consecrandam ecclesiam in honore Dei omnipotentis [...] enimvero prefatus episcopus dono, trado atque concedo ad iam dictam ecclesiam sancte Eugenie in diem dedicationis parrochiam cum villulis his nominibus supra nominatis*<sup>31</sup>.

*In eodem quoque concelebrem diem dedicationis [...] concesserunt autem ad iam dictam ecclesiam termini parrochie sue a parte orientis*<sup>32</sup>...

L'évêque consécrateur souligne clairement la dépendance de la nouvelle paroisse vis-à-vis de l'église-mère du siège épiscopal en rappelant (lorsque c'est nécessaire) les conditions de recrutement du prêtre desservant et surtout en précisant ses devoirs, en l'occurrence le taux du cens qu'il devra verser à l'évêque :

*et sic iubeo atque discerno ut per singulos annos omnis sacerdos, qui istam ecclesiam cum iam dicta parrochia legitime tenuerit, solvere faciat in servicio episcopatus sancte Marie urgellitane sedis modios VI de annona et solidos III et agnos II*<sup>33</sup> ;

*prelibatus namque presul [...] stabilivit ut ille sacerdos qui iam dictam ecclesiam tenuerit per singulos annos, solvat censum annuale ad sancta Maria Sedis modios II de annona et argentios III*<sup>34</sup> ;

*prelibatus episcopus ordinavit secundum instituta canonum ut persolvantur modios VI de annona per singulos annos ad sanctam Mariam Sedis et solidos III de argento et uno agno*<sup>35</sup>.

Les actes les plus simples et les plus courts portent toujours mention du cens, des charges synodales et procurations dus par la nouvelle église<sup>36</sup>. Il en va de même lors de la consécration d'un simple oratoire, dont les droits sont rigoureusement définis et limités<sup>37</sup>.

30. Doc. 27 du 11 décembre 922.

31. Doc. 24 (912).

32. Doc. 41 (15 novembre 985). Le bornage des limites paroissiales occupe parfois la quasi-totalité de l'acte : par ex. doc. 75 (15 septembre 1098) et doc. 78 (9 février 1106).

33. Doc. 30 (30 janvier 948).

34. Doc. 12 (14 décembre 899).

35. Doc. 22 (21 janvier 907). Ou encore : « Tunc autem scripserunt in sua dote ut ad sanctam Mariam Sedis per singulos annos tribuissent pernes VI et ab de media [!] et modios VI de annona. »

36. Ainsi, le doc. 67 (1060) : « Rogantes et postulantes Guillermo gratia Dei episcopo ad ecclesiam consecrando in honore sancti Martini sicuti et fecit. In qua die stabilierunt ut ad Urgellitanam sedem per singulos annos tribuissent libras III de cera ad caput ieiunii et alias III ad Pentecosten » – ou le doc. 63 (2 décembre 1057).

37. Ainsi, lors de la consécration de Santa Magdalena de Pardines le 15 octobre 1176 (doc. 87) : « Predictus episcopus [...] consecravat predictum oratorium in nomine domini nostri [...] constituens et perpetua stabilitate confirmans ut predictum oratorium [...] semper sit suffraganeum atque subditum ecclesie beati Stephani de Pardines et clericis ibi degentibus, ita quod nullus alius clericus habeat licenciam ibi ministrandi vel aliquod divinum officium celebrandi sine licencia et voluntate clericorum beati Stephani, sed ipsi clerici beati Stephani quando eis licitum fuerit vel eis placuerit celebrent ibi missam [...] et non fiat ibi baptismus neque sepultura. »

La consécration – et ce que nous sommes convenus d'appeler l'« acte de consécration » qui en est la transposition écrite – a donc pour effet de créer un état de droit. Ainsi que l'exprime dans un raccourci suggestif un document très bref de 1008<sup>38</sup>, elle est d'abord affirmation du pouvoir épiscopal. À la veille de l'intervention épiscopale, on recense une église sans nom et sans fidèles, des fidèles « combattants de Dieu » sans possibilité d'exprimer leur foi, des paroissiens sans paroisse, un prêtre sans charge pastorale ; la consécration /dédicace /dotation a pour effet une mise en ordre hiérarchique et ecclésiastique du désordre initial.

Mais une mise en ordre qui n'est pas seulement institutionnelle, un droit qui n'est pas seulement celui de l'Église, ainsi que l'atteste le préambule d'un acte de 1037 invoquant les exigences de « l'une et l'autre loi » :

*Utriusque legis preceptis inherentes, secundum veteris testamenti ritum et sacrorum canonum institutionem, locum in quo fideles ad orandum conveniunt per invocationem Sancti Spiritus ad petitionem totius populi auctore Deo dedicamus*<sup>39</sup>...

\*       \*

\*

L'acte de consécration est constitutif d'un ordre ; il est l'expression même de la réalité diocésaine ; mais cet ordre n'est pas seulement juridique et disciplinaire, puisqu'il contribue à l'émergence d'un espace chrétien, territoire où vivent des fidèles, mais territoire aménagé pour les guider dans leur quête de salut. À cet égard, l'expression de *sacramentum dedicationis* doit nous retenir ; elle apparaît le 10 novembre 1163, à un moment où la théologie n'a pas définitivement clos la liste du septennaire sacramentel, mais distingue clairement les sacrements de toute une série de rites liturgiques ou sacramentaux ; en associant les deux termes, non seulement elle rappelle que la dédicace et la consécration sont deux rites organiquement liés au point d'apparaître terminologiquement équivalents, mais elle insiste sur la portée sanctificatrice et salvifique de la cérémonie ; l'identité reconnue à l'église par son titre est de nature eschatologique ; elle contribue à en faire un élément indispensable de la vie de l'Église, une cellule propre à encadrer la quête de salut des fidèles. Le discours de l'acte de consécration abandonne le terrain du droit canon pour celui de la théologie.

Les documents soumis à notre appréciation permettent d'approfondir, à travers le rite de la consécration /dédicace, la définition et le repérage d'un espace à la fois géographique et symbolique, d'un territoire médiateur du salut.

Quatre mouvements – qui sont aussi quatre moments – peuvent jalonner et résumer sa formation :

- une initiative de pionniers,
- la motivation du consécrateur,
- la transmutation de l'église,
- l'organisation d'un espace ecclésial.

38. « Veniens venerabilis pontifex Salla nomine in villa quedam vocitata Pegerolas, in locum que nupant Claromonte, rogatus a Bonefilio presbitero sive Salla vel Guadamiro et Livano et Altemiro vel a populo ibidem degentium qui ecclesiam sancti Iuliani construxerunt, ut iamdictam basilicam consecraret sicuti et fecit iusta morem ecclesiasticum. In quo die prelibatus episcopus cum Bonifilio presbitero et cum aliis bonis viris constituerunt ut de predicta ecclesia sancta Maria Sedis per singulos annos habuisset cera I a valente argentios IV or. » (doc. 43 du 16 septembre 1008).

39. Doc. 45 du 8 novembre 1037.

L'évêque se rend toujours dans une villa à la demande d'une communauté d'habitants qui vient de construire une église :

*nos comanentes in villa cuius vocabulum est Salices edificavimus ecclesiam in honorem sancti Martini episcopi* (doc. 5, 8 décembre 857) ;

*nos omnes homines cohabitantes in iamdictam villa Ardocala is nominibus [...] vel ceteri alii plures in iamdicta villam commanentes quia edificavimus ipsa ecclesia* (doc. 7, 9 janvier 890).

Les plus anciens documents font clairement allusion à une restauration, consécutive à plusieurs décennies d'abandon :

*locum antiquitus vocitatum sancte Marie virginis [...] ad restorationis culmen adduximus* (doc. 1, 17 novembre 833) ;

*que antiquitus a fidelibus constructa et ab infidelibus destructa atque a parentibus nostris [...] restaurata esse videtur* (doc. 3, 4 novembre 839).

Une série de documents du début du X<sup>e</sup> siècle qualifie les habitants de la villa de « combattants de Dieu et constructeurs de l'Église de Dieu » :

*certantes in Dei servitio et ecclesiam Dei hedificatores* (doc. 9, 1<sup>er</sup> décembre 899) ;

*cunctum populum habitantium in parrochiam [...], certantes in Dei servitio et ecclesiam Dei restauratores* (doc. 10, 9 décembre 899) ;

*populum habitantium in iam dicta parrochia, certantes in Dei servitio et ecclesie Dei fundatores* (doc. 12, 14 décembre 899).

Restaurateurs ou défricheurs, colons venus de loin ou voisins installés dans les friches récemment pacifiées, ceux qui font appel à l'évêque consécrateur représentent toujours une communauté assez importante (une dizaine de chefs de famille), un *populus* organisé (à sa tête un clerc ou même un prêtre, parmi ses membres parfois une *Deo vota*). C'est la communauté qui accueille le prélat ; en construisant un édifice, elle a œuvré à la réalisation de l'Église de Dieu ; la présence d'un prêtre en son sein suggère qu'elle n'a pas été jusque-là privée de tout service pastoral, mais le moment est venu de l'institution de la communauté en paroisse. La terminologie exprime clairement l'attente de cette transformation ; avant la consécration, les pionniers sont qualifiés de *populus, cohabitantes*, occupants d'une villa ; le mot *parrochiani* est parfois utilisé de manière anticipatrice puisque ces « paroissiens » obtiennent que par la grâce de la consécration leur église soit dotée d'une ... paroisse ! La synchronie entre la consécration d'une église et le bénéfice d'une vie religieuse propre est nettement affirmée :

*in corde meo [l'évêque Nantigis parle] disposui ut in loco quodam vocabulo Frontignano qui actenus absque ecclesiam extiterat, ibi in mea proprietate orationis domum edificare deberem, sicut Domino largientem in honorem beati Iacobi apostoli peregi, ut et istius ville populus et aliarum qui circa sunt qui nondum consecratas habent ecclesias ad hac orationis domum ad divinum occurrant officium et suorum peccatorum facinus confiteantur et remissionem percipiant et baptismatis gratiam accipiant et decimas et primicias reddere studiosissime procurent et cristianitatis religionem ita custodiant*<sup>40</sup>.

40. Doc. 19 du 20 juin 905.

On retrouve la même formule sous la plume du comte Miro au sujet de l'église d'Avisanus, édifée par son grand-père Guifred, et pas encore consacrée<sup>41</sup>. Si la consécration a pour effet immédiat de souligner la dépendance institutionnelle de la paroisse par le versement d'un cens, elle a pour conséquence primordiale de créer une communauté ecclésiale, de fournir un cadre de vie propre à ceux qu'unit une *religio* (l'usage du mot, plutôt rare à l'époque, n'est pas fortuit). D'où les conflits qui surgissent lorsque la communauté reste indécise ou imprécise, lorsqu'un prêtre est appelé à desservir deux églises : quelle est la sienne, celle où il réside et appartient à la communauté du *populus*<sup>42</sup> ?

La consécration d'une église transforme un *populus* de cohabitants en une communauté (*religio*) de voisins (*parrochiani*), dont elle définit avec précision les limites vis-à-vis des autres ; ainsi naît le territoire du saint au titre duquel l'église est dédiée. Mais dans quelle perspective cette nouvelle communauté est-elle instituée ?

Les textes recensent les motivations des protagonistes réunis dans le processus de consécration ; ils évoquent celle des villageois qui ont l'initiative de la démarche, et celle du prélat qui, en répondant à leur appel, obéit moins aux impératifs de sa charge qu'à une préoccupation eschatologique. Une double motivation réunit les partenaires : l'honneur de Dieu et le souci de leur salut. Nous sommes en présence d'un thème récurrent, véritable topos, qui ne manque pas de surprendre de la part du prélat consécuteur ; conscient de contribuer à l'édification de la Gloire de Dieu tout en assurant ses propres chances de salut, il semble ignorer celui des fidèles dont il a la charge. En réalité, la formule où s'inscrit cette préoccupation manifeste une grande plasticité lui permettant de figurer aux différentes étapes du processus de consécration. Elle est revendiquée par les seuls habitants constructeurs de l'église qu'ils s'apprêtent à doter ou à faire consacrer :

*placuit in animis nostris et placet [...] pro amore Dei et pro sancta Dei ecclesia exaltandam donare deberemus ad ipsa ecclesia sicut et damus*<sup>43</sup> ;

*tradimus predictam ecclesiam ad consecrandam. [...] ut in futuro seculo anime nostre indulgentiam delictorum inveniant*<sup>44</sup>...

Elle justifie a posteriori l'intervention du prélat :

41. Doc. 20 du 12 janvier 907 : « Ut loco quedam vocabulum Avisano, qui actenus absque ecclesia extiterat et nuper a condan proienitore meo dompno Wifredo illustrissimo marchioni suisque sequacibus superna inspirante clemencia in honore beati Martini episcopi et confessoris Christi aecclesia est haedificata que postmodum nondum fuerat consecrata, ut eam Christo donante ad dedicationis culmine perduceremus ut et illius ville populus et alii qui in castro Clairano habitant ad hanc orationis domum ad divinum occurrant officium... »

42. Un document du 30 octobre 890 (doc. 8) expose en détail un conflit de ce type et la solution qui lui est apportée : « Contentio magna atque discordia surrexit inter omnes parrochianos sancti Andree de Baltarga et sancti Martini de Saii, dicentes parrochiani de sancto Andrea quod Audericus presbiter et sui successores habitarent asidue in villa Baltarga et irent die quotidie servire honorifice ecclesiam sancti Martini de Saii et postea reverterentur ad Baltarga. Responderunt parrochiani de sancto Martino de Saii et dixerunt : "Audericus est presbiter noster, et maneat nobiscum in domibus sancti Martini, et in omnibus diebus vite sue non maneat vobiscum in villa Baltarga, sed vadat quotidie ad sanctum Andream servitium Dei facere." »

43. Doc. 7 du 9 janvier 890.

44. Doc. 8 du 30 octobre 890.



*rogantes et postulantes venerabilem presulem Nantigisum nomine ad ecclesiam consecrandum [...] sicuti et fecit, in primis propter honorem Dei et remuneratione anime sue ut per intercessione eius vel omnium sanctorum veniam consequi mereatur*<sup>45</sup>.

Les premiers par leur dotation, le prélat par sa dédicace participent à l'œuvre de salut ; la consécration d'une église particulière est une métonymie de l'édification de l'Église universelle. La « mise en service » du bâtiment nouveau relève de la charge pastorale définissant le ministère épiscopal ; plusieurs documents soulignent que c'est à l'occasion d'une visite pastorale que le prélat éprouve la nécessité de consacrer l'église où se poursuivra après son départ la formation du peuple chrétien :

*venit dominus Bernardus Sancti Spiritus gratia cooperante [...] episcopus [...] in Paliarensium parochia ville que dicitur Cardos, Dei verbum predicare Xristum desiderantibus. Incole vero gaudentes [...] tantes in eius sermonibus, rogaverunt illum ut consecraret ecclesiam in honore beati (Martini) loco qui vocatur Civitas antiquitus*<sup>46</sup> ;

*veniens vir venerabilis [...] episcopus, ut gregem sibi comissum vite pabulo refficeret et verbo et exemplo ad melioris vite propositum provocaret et in bonis actibus confirmaret, rogatu nobilis viri [...] et quorundam parrochianorum in villa Irigani degencium [...] accessit ad quandam ecclesiam [...] in nomine Domini consecrandam*<sup>47</sup>.

Ces documents, parmi les plus récents du dossier, évoquent la consécration de simples oratoires suffragants d'une paroisse, privés du droit de baptiser et du droit de sépulture : preuve que la constitution du réseau paroissial est désormais achevée et que le prélat se préoccupe d'intensifier l'encadrement religieux des fidèles par la dissémination des lieux de culte<sup>48</sup>. Mais, au-delà de la satisfaction des besoins des fidèles, de la garantie d'un service liturgique régulier, la consécration d'une église opère une transformation de l'édifice et du paysage environnant dont les documents rendent compte.

\*       \*

\*

Nous avons analysé les enjeux juridiques de la cérémonie de consécration /dédicace ; les actes soulignent la légitimité d'une procédure conforme aux prescriptions des saints Pères et des canons. Mais nous avons constaté avec surprise que le rite de la consécration proprement dite était à peine évoqué, parfois ignoré, souvent confondu avec la dédicace ou amalgamé à elle dans une certaine impréci-

45. Doc. 11 du 13 décembre 899. De même doc. 10 du 9 décembre 899, et doc. 25 du 2 juin 913.

46. Doc. 81 du 4 janvier 1145.

47. Doc. 85 du 10 janvier 1168 – ou encore doc. 86 du 20 mars 1168.

48. « Nos predictus Petrus [...] episcopus, attendentes ac manifeste noscentes ecclesiam sancti Petri de Obcedia cum ceteris suis sufraganeis [...] debere esse submissam ecclesie sancte Marie de Lileto, per nos et omnes successores nostros, damus, laudamus et concedimus eandem ecclesiam cum omnibus iuribus ad eam ubique expectantibus predictae Lilitensis ecclesie. » (doc. 90, 2 novembre 1219).

sion terminologique. Un seul acte, concernant l'église de Sant Esteve d'Olins, décrit dans le détail les rites liturgiques de la consécration *ut mos et ordo exigit*<sup>49</sup> :

*... religiosissime consecravit ac dedicavit domino Deo sanctoque suo martiri Stephano templum iam supralibatum a fidelibus hominibus pulcre ac firmiter inibi editum. [...] Qui postquam aqua benedicta et sanctificata, ut mos est, abluit parietes templi et omne pavimentum et intrinsecus insignivit omne templum unctione chrismatis, sanctificavit et consecravintus duo sanctissima altaria, unum sursum quod splendet ac pollet in honore martiris Christi Stephani tenetque primatum totius asili, et alterum deorsum in confessione in honore sanctissimi gloriosissimique sepulcri Domini et sancte Marie matris Domini. Et rite peractis ut mos et ordo exigit, cunctis presentis scenophegie misteriis et sanctificatis ac delibutis aris effusione unctioneque chrismatis, et intra sancta altaria pignoribus sanctorum sanctisque reliquiis reconditis et proprio sigillo signatis ac super aris impositis coopertisque indutis et, ut ordo catholicorum sanctorumque patrum docet et mos ac norma exigit, cunctis negotiis eiusdem rei competentibus digne ac laudabiliter et pleniter celebratis et consumatis, idem pontifex iam suprafatus cecinit missam supra memorato altare sanctissimi martiris Christi Stephani et ad eandem missam post lectum evangelium fecit isdem presul verbum in ecclesie ad populum.*

Il est clair, même si elle ne donne pas son nom à l'acte, que c'est la consécration du temple, effectuée par l'évêque au nom de son pouvoir d'ordre, qui constitue le motif principal de sa rédaction et le définit d'une certaine manière, même implicite ; si le document écrit représente une pièce juridique datée avec soin et pourvue de tous les signes de validation, la consécration elle-même, datée selon un autre mode de comput ignorant les aléas de la contingence dynastique, ne peut être qu'évoquée à travers les manifestations visibles d'une réalité sacramentelle invisible ; ces signes visibles sont des repères ou des balises, des à-côtés ou des au-dessus, la réalité de la cérémonie demeurant incirconscribable : à travers le rituel de la consécration s'opère une véritable transmutation ; l'édifice religieux, déjà église ou lieu de réunion des fidèles, devient *domus Dei et porta caeli*.

*veni in hunc locum [...] ut dedicem hec domum Dei et fiat domus Dei ad redimenda peccata ad salvandas animas iuxta vocem divinitatis, quia qui domum Dei edificat infernum destruit, que nunc hodie est basilica non consecrata fiat domus Dei dedicata*<sup>50</sup> ;

*veni [...] ut construam templum hoc et fiat domus domini inviolabilisque et omnis utriusque sexus qui apud memoratum templum concurerint, quidquid ibi digne a Domino postulaverint exaudiri sine fine mereantur sive hominumque facinora peccatorum suorum veniam percipere valeant*<sup>51</sup>.

La consécration d'une basilique n'est plus seulement un accès au salut pour les pionniers constructeurs ou le prélat consécrateur ; elle ouvre la porte du ciel à l'ensemble des fidèles ; c'est l'idée que développe le long préambule d'un document du 8 novembre 1037<sup>52</sup> :

49. Doc. 70 du 21 décembre 1079.

50. Doc. 37 du 19 octobre 977.

51. Doc. 38 du 30 juillet 978.

52. Doc. 45.

*locum in quo fideles ad orandum conveniunt per invocacionem Sancti Spiritus ad petitionem totius populi auctore Deo dedicamus et ea, que prius domus tantum vocabatur, merito vocetur domus Dei et porta Celi. Post consecracionem enim, quisque corde compunctus in ea oraverit per cordis contricionem et penitenciam veniam de peccatis suis et plenam indulgenciam consequitur.*

Un autre évoque clairement l'intervention de l'Esprit saint et l'importance de l'onction au cœur du processus de consécration /dédicace :

*honorifice hanc per Sancti Spiritus invocationem et per sacri xrismatismis unctionem proutcumque pulchre quivit, dedicavit et consecravit ecclesiam*<sup>53</sup>.

Une expression – *ecclesia chrismalis* – résume la transfiguration de l'église consacrée : *ut fiat ecclesia crismalis, ut sit ecclesia chrismalis...*

La transmutation opérée par les rites de la consécration aboutit à l'incardination de l'église ; l'imprécision terminologique entretient l'équivalence entre consécration et dédicace ; la consécration est d'abord une dédicace ; l'église consacrée est donnée au saint dont elle porte le titre ; elle devient terre de saint ou terre sainte ; à plusieurs reprises, les actes nous proposent un rapprochement analogique, voire synonymique entre *consecrare* et *sanctificare* :

*consecratas in uno altare a dompno Eribaldo urgellensi episcopo et per manus sacratissimi Gifredi, proprii metropolitani in dignitate pontificale, liquore dedicatum olei delibuto adque circumquaque diffuso, consecrare, benedicere et sanctificare fecerunt*<sup>54</sup> ;

*oraverunt importunis precibus illum exoraverunt quatenus sanctificaretur et consecraretur ab illo templum in honore*<sup>55</sup>.

À Sant Sadurni de Noya, l'anniversaire de cette sanctification sera fêté pendant 8 jours<sup>56</sup>. Plus que par la seule titulature, elle est rendue perceptible par l'introduction de reliques du saint patron. Il faut attendre 985 pour trouver dans notre dossier la première mention explicite d'élévation de reliques<sup>57</sup>. Par la suite, elle devient très fréquente, notamment après 1040. Un document réduit la consécration à une dotation foncière et une élévation de reliques :

*consecrata est ecclesia sancti Clementis [...] quem fecerunt [...] et in potestate sancti Laurencii cum decem octo mansos tradiderunt. Fuerunt ibi invente reliquie*<sup>58</sup>.

Dans les actes plus limités caractéristiques du XI<sup>e</sup> siècle, la mention des reliques devient prioritaire :

*dedicavit ecclesiam in honore [...] iuxta idem castrum in loco quem vocant [...], et reconditis ibi reliquiis sancte Fidis virginis*<sup>59</sup> ;

53. Doc. 71 du 29 décembre 1080.

54. Doc. 50 du 13 octobre 1040 (?).

55. Doc. 70 du 21 décembre 1079. Ce document est précisément celui qui inclut une description détaillée du rite de consécration.

56. « Ordinamus item atque monemus ut hanc dies dedicationis agatur omnibus annis in ipso cenobio cum leticia diebus octo. » (doc. 48 du 17 janvier 1040).

57. « In eodem quoque concelebrem diem dedicationis invente sunt reliquie in ipsa ecclesia sancti Xristofori. » (doc. 41 du 15 novembre 985).

58. Doc. 50 du 13 octobre 1040 (?).

59. Doc. 76 de 1101.

*consecravit predictum oratorium in nomine domini [...] et reposuit ibi reliquias beatorum martirum Iustini et Paulini*<sup>60</sup>.

La tutelle d'un saint patron, la présence de corps saints, la délimitation d'un lieu « consacré », réservé à la prière et isolé de l'univers profane, l'existence d'un ministre du culte, l'inventaire d'une dotation destinée à permettre à perpétuité la célébration du culte : nous avons là rassemblés tous les éléments nécessaires à une organisation de l'espace. Mais juxtaposés et comme dispersés dans une dimension purement horizontale. À l'évidence manque un élément fédérateur, doté de verticalité ascensionnelle, permettant le passage de la communauté des vivants à celle des sauvés.

\*       \*

\*

Pour atteindre une parfaite maîtrise de l'espace dans la construction d'une stratégie du salut, un secteur reste à aménager, qu'il importe à la fois d'intégrer aux autres et de distinguer d'eux : le cimetière. La première mention de cimetière – plus précisément d'un espace rassemblant *sacraria* et *ciminteria* – date du 15 novembre 985<sup>61</sup>. Un demi-siècle plus tard, c'est le seul cimetière que consacre le prélat, comme nous invite à le constater la syntaxe approximative du document :

*ibidem consecravi atque ciminterium XXX. passum ecclesiasticorum ex omni parte et ei concessi cum oblationibus et decimis et primiciis*<sup>62</sup>.

À partir de 1079, la mention du cimetière revient régulièrement dans les actes de consécration<sup>63</sup> ; généralement, elle suit immédiatement l'énoncé de la dédicace et de l'élévation des reliques :

*designavit ibi ciminterium per circuitum XXX passuum*<sup>64</sup> ;  
*dedicavit ibi ecclesiam in honore [...] constructam et constituit ei ciminterium ex omni parte per circuitum XXX a passum*<sup>65</sup> ;  
*constituit ut iam dicta ecclesia [...] ammodo omni tempore sit baptismalis et ciminterialis et habeat proprium sacerdotem et ciminterium XXX pasuum*<sup>66</sup>.

La possession d'un cimetière est – avec le droit de baptême – le signe d'une église de plein exercice, paroissiale, *praecipua* disent les textes :

*Concedimus etiam et confirmamus eidem ecclesie, quia precipua est, ciminterium in canonibus et institutionibus ecclesiasticis constitutum*<sup>67</sup>.

60. Doc. 87 du 15 octobre 1176. Ou encore, après un long préambule : « Presens ecclesia cum presenti pariter altari dedicata est a domno Bernardo Rogerii urgellensi episcopo [...] Suntque ibi reliquie, scilicet III es porciones de corpore Xristi et ossa sanctorum. » (doc. 84 du 23 janvier 1164).

61. Après que l'évêque a dédicacé l'église, élevé les reliques et fixé les limites de la paroisse, « similiter statuerunt ei sacraria et ciminteria in circuitu ecclesie, videlicet XXX a passum sicut mos est omni ecclesie... » (doc. 41).

62. Doc. 45 du 8 novembre 1037.

63. Doc. 70 (1079), 76 (1101), 77 (1106), 78 (1106), 83 (1163), 85 (1168), 89 (1187).

64. Doc. 76 de 1101.

65. Doc. 78 du 9 février 1106.

66. Doc. 85 du 10 janvier 1168.

67. Doc. 83 du 10 novembre 1163.

La mention de cet espace sacré entourant l'église (*sacraria, sagreres*) est rappelée dans les clauses comminatoires menaçant les sacrilèges ; elles dénoncent quiconque oserait *sacraria infringere*.

La mention formelle du champ des morts comme lieu sacré et consacré fait le lien attendu avec la présence des saints glorieux dans l'église ; les différents éléments rencontrés de manière plus ou moins régulière s'ordonnent pour constituer un espace chrétien organisé autour et à partir de l'église.

La consécration d'une église, telle que la rapportent de manière partielle ou désordonnée les textes étudiés, induit la cristallisation d'un espace de vie chrétienne, d'une cellule de vie religieuse propre au *populus* originellement mentionné. Cet espace a une identité : d'où l'attention portée à sa dédicace ; c'est au nom du saint titulaire que l'évêque procède à la consécration. Car cet espace appartenant au saint dont il porte le nom est organisé pour la vie du peuple, pour lui offrir les conditions de son salut commun. Il correspond à une paroisse rassemblant

- une église abritant des reliques,
- un cimetière (terre sacrée des morts),
- un prêtre desservant,
- une dotation foncière et des revenus,
- un cens annuel, signe de dépendance hiérarchique,
- un territoire, espace des vivants et zone de mission attribuée à l'église (le prélat consécrateur « donne » la paroisse à l'église)<sup>68</sup>.

\*      \*

\*

Fondée sur la lecture d'une série documentaire riche et homogène, notre étude n'est en aucune façon une contribution à la connaissance de la liturgie médiévale ; elle ne s'en donne ni les moyens épistémologiques ni la nécessaire perspective comparatiste ; elle constitue en revanche un essai sur les représentations induites par le vocabulaire de la consécration et ne s'aventure pas au-delà d'une enquête terminologique sur les expressions entourant l'évocation du rite dans les « actes de consécration ». Considérée comme un rituel d'ensemble, la consécration apparaît comme une réalité juridique (allusions aux canons et à la Loi mosaïque) ; comme rite liturgique, elle s'intercale dans le cours d'une procédure associant d'autres séquences (dédicace, dotation, délimitation d'un territoire, fixation des charges...) ; elle en apparaît comme l'étape « signifiante » et la référence métonymique au point d'être souvent escamotée dans la description de l'ensemble.

Dans cette perspective, nous voyons mal comment on pourrait réserver à la seule église le qualificatif d'espace sacré ; la consécration épiscopale est sélective et multiple ; et les textes ne suggèrent à aucun moment que le sanctuaire jouisse

68. Un document du 9 juillet 1137 (doc. 80) propose un inventaire de tout ce qui est nécessaire à une église au moment de sa consécration : « Iam dictus episcopus [...] ad consecrandam ecclesiam [...] pervenit. Prefati autem parrochiani obtulerunt ecclesie et episcopo omnia necessaria, que ad ius ecclesie pertinent : cimiterio triginta passuum, primicias, oblationes, tertiam partem decime, luminaria, defunctiones, alodia, et omnia canonice acquisita aut acquirenda. » Mais comme la dotation de l'église n'a pas fait l'objet d'un acte écrit (« dos predicte ecclesie scripta nondum erat »), l'évêque exige qu'elle soit écrite (« ut et dos scriberetur et per idoneos testes confirmaretur ») avant de procéder à la consécration.



d'une sacralité propre ou supérieure ; la sacralité de l'église irradie. Dans une société médiévale où le religieux ne constitue pas une catégorie autonome ni n'occupe un espace propre, mais exige la médiation sacramentelle et liturgique, il apparaît plus pertinent d'affirmer que le rite de consécration a pour effet d'engendrer et d'organiser un espace chrétien : espace enraciné dans la présence des saints, espace à la fois horizontal et vertical où sont réglementés les échanges entre vivants et morts, entre saints et fidèles, où le culte liturgique institutionnalise l'effusion de la grâce divine. À une époque où le terme de chrétienté n'a pas encore pris une acception territoriale et institutionnelle, la consécration d'une église organise une cellule de chrétienté ; elle amorce et poursuit la segmentation de l'univers visible en autant de cellules appelées à promouvoir son aspiration vers l'au-delà ; l'église consacrée n'est-elle pas devenue la *porta coeli* ? La consécration/sanctification de l'église rappelle la vocation universelle des chrétiens à devenir des saints ; la sémantique du terme reste inscrite dans son étymologie ; consacrer, n'est-ce pas sacrer ensemble ?

Michel Zimmermann  
(Université de Versailles - Saint-Quentin-en-Yvelines)

## TABLE DES MATIÈRES

Introduction . . .	VII
Liste des abréviations . . . . .	XI
Jean-Pierre ARRIGNON, L'inhumation des princes et des saints de la <i>Rus'</i> de Kiev . . . . .	1
Marie-France AUZÉPY, Les Isauriens et l'espace sacré : l'église et les reli- ques . . . . .	13
Josiane BARBIER, Le sacré dans le palais franc . . . . .	25
Catherine BORTOLI-DOUCET, L'iconostase et l'espace sacré dans l'église russe aux XIV <sup>e</sup> et XV <sup>e</sup> siècles : d'où provient le développement en hau- teur de cette iconostase ? . . . . .	43
Béatrice CASEAU, ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive. . . . .	61
Marie-Hélène CONGOURDEAU, Jérusalem et Constantinople dans la littéra- ture apocalyptique . . . . .	125
Anne-Marie HELVÉTIUS, Le saint et la sacralisation de l'espace en Gaule du Nord d'après les sources hagiographiques (VII <sup>e</sup> -XI <sup>e</sup> siècle) . . . .	137
Catherine JOLIVET-LÉVY, Images et espace cultuel à Byzance : l'exemple d'une église de Cappadoce (Karlı kilise, 1212) . . . . .	163
Michel KAPLAN, Le choix du lieu saint d'après certaines sources hagiogra- phiques byzantines . . . . .	183
Michel KAPLAN, L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite. .	199
Elisabeth MALAMUT, Le monastère Saint-Jean-Prodrôme de Pétra de Constantinople . . . . .	219
Arietta PAPACONSTANTINOÛ, « Où le péché abondait, la grâce a sur- abondé » : sur les lieux de culte dédiés aux saints dans l'Égypte des V <sup>e</sup> -VIII <sup>e</sup> siècles . . . . .	235
Jean-Pierre SODINI, La hiérarchisation des espaces à Qal'at Sem'an	251
Alice-Mary TALBOT, Les saintes montagnes à Byzance .	263
P. P. TOLOČKO, Byzance vue par les Russes . . . . .	277
Cécile TREFFORT, Consécration de cimetière et contrôle épiscopal des lieux d'inhumation au X <sup>e</sup> siècle. . . . .	285
Michel ZIMMERMANN, Les actes de consécration d'églises du diocèse d'Urgell (IX <sup>e</sup> -XII <sup>e</sup> siècle) : la mise en ordre d'un espace chrétien . .	301